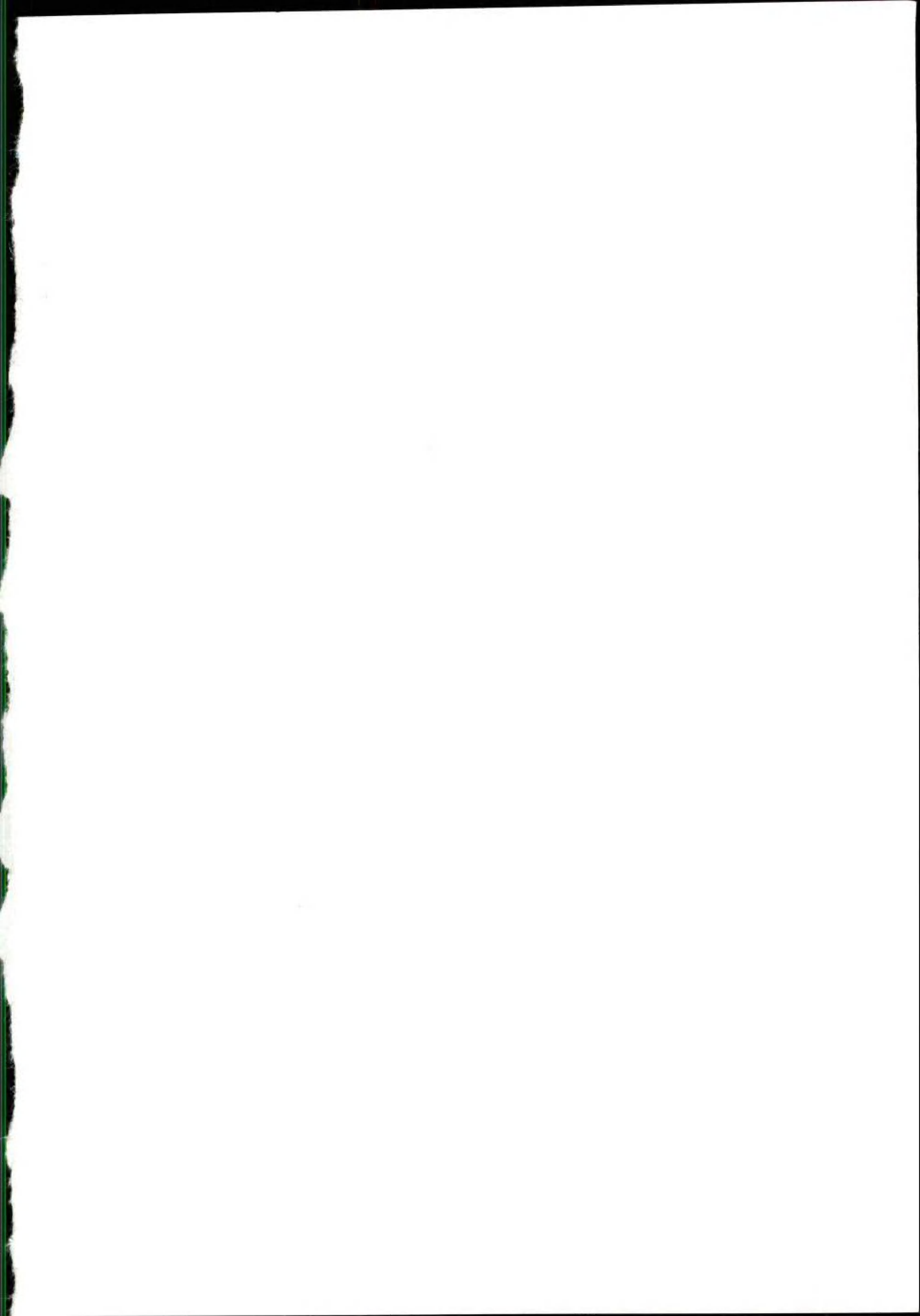
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم السياسية

الفكر السياسي العربي الاسلامي

(دراسة في ابرز الاتجاهات الفكرية)

الدكتور
جهاد تقي صادق



جـــــامعة بـــــــغداد
كلية العلوم السياسية



الفكـــر السياســـي العربــي الاســلامــي
(دراسة في ابرز الاتجاهات الفكرية)

الدكتور
جهاد تقـي صـادق

الطبعة الاولـى

١٩٩٣

المحتوى

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

يستهدف هذا الكتاب تقديم دراسة موسعة وشاملة عن الفكر السياسي العربي الاسلامي من خلال البحث في ابرز الاتجاهات الفكرية السياسية التي ظهرت في التاريخ العربي الاسلامي سواء في عصور الابداع الفكري او في عصر اليقظة العربية الذي اعقب قرون عدة من الانحسار الفكري والركود الحضاري. ومع ان هذه الدراسة تفيد عموما محبي المعرفة السياسية في اطارها العربي الاسلامي بما تقدمه لهم من منطلقات اولية او بماتفتحه امامهم من افاق رحبة نحو التوغل في ابحاث اكثر عمقا وتخصصا لعدد كبير من المسائل الفرعية الموجزة التي تضمنها الكتاب ، الاان المؤمل ان تزود هذه الدراسة - في الاساس- طلبة العلوم السياسية في جامعة بغداد بمادة موضوعية مناسبة عن تراثهم الفكري السياسي العربي الاسلامي تتكامل مع دراستهم المنهجية المسبقة لافكار سياسية اخرى مرتبطه بحضارات اجنبية. والمؤمل ايضا ان يفضي ذلك الى بلورة مقدرتهم العلمية - المنطلقة من الاعتزاز بالاصالة العربية الاسلامية- اللازمة لاغراض المقارنة والتحليل والاستنتاج

عبر عملية التأهيل العلمي الاكاديمي.

وهناك ثمة ملاحظات اساسية لابد من ذكرها في هذا المجال وهي:-

(١) لقد حاولنا - غالبا- التعرف على الافكار والمواقف السياسية البارزة لكل شخصية درسناها، مع التطرق احيانا لبعض افكار او مواقف تبدو في مظهرها العام وكأنها ذات طابع غير سياسي.. لكنها، اذا ماتوغلنا في جوهرها ، تكشف عن ارتباط بدوافع او بمردودات سياسية.

(٢) ان ادراج دراسة الافكار والمواقف السياسية العربية الاسلامية في عصر اليقظة العربية ضمن ماده(الفكر السياسي العربي الاسلامي) في المنهاج الجديد لبكالوريوس العلوم السياسية في جامعة بغداد انما حصل استجابه لشمول هذه المادة - بمفرداتها الجديدة- لمفردات مادتين فصليتين سابقتين في المنهاج الدراسي القديم هما: (الفكر العربي في عصر اليقظة العربية) و (الفكر السياسي العربي الاسلامي) . وهكذا يلاحظ القارئ للقسم الثاني من الكتاب انه يعالج - في احيان عديدة - مضامين فكرية تغلب عليها سمة العمومية في مجالات الفكر والممارسة ، دون التخصص الدقيق في الجزئيات السياسية. وسبب ذلك ان توجهات العقل العربي في الفترة الحديثة انما كانت استجابة لتحديات مشكلات ذات جوانب متعددة الابعاد اثيرت انطلاقا من واقع التخلف العام في المجتمعات الشرقية، وتأثرا بالتقدم العلمي الكبير

المقترن بالنهضة الاوربية في العصر الحديث .

(٣) ركزنا في هذه الدراسة - قدر المستطاع - على ابراز الجوانب المضيئة في الفكر العربي الاسلامي وشخصياته.. متحاشين، باسلوب لايخل بالمنهج العلمي للبحث الاكاديمي، الخوض في بعض المسائل التي قد ترسم في اذهان غير العارفين المتخصصين (صورة مشوشة) عن تراث الامه الزاهر.

ان هذا الكتاب يضم قسمين رئيسيين ، يتعلق اولهما بالفكر السياسي العربي الاسلامي في عصور الابداع الفكري. وقد تم توزيعه الى خمسة فصول. اولها فصل تمهيدي خاص بماهيه الفكر السياسي العربي الاسلامي ومصادره وخصائصه. يتضمن المبحث الاول منه ايضاحا عن تسمية هذا النوع من الفكر، وتعريفا موجزا للفكر، والفكر السياسي ، والفكر السياسي العربي الاسلامي. ويتناول المبحث الثاني منه مصادر الفكر السياسي العربي الاسلامي بنوعيها الوثائق ، والاصول الفكرية. اما المبحث الثالث فيعرض لخصائص هذا الفكر التي تميزه عن غيره من الافكار المرتبطه بحضارات اجنبية اخرى. بعد ذلك ينصرف القسم الاول من الكتاب في فصوله المتبقية الى دراسة الاتجاهات الفكرية السياسية التي ظهرت في التاريخ العربي. وقد تجنب الباحث التصنيفات السابقة للاتجاهات الفكرية التي تعتمد - غالبا - التجزئة الفرقية والمذهبية منطلقا لتحديد النزعات والميول الاعتقادية للشخصيات الفكرية البارزة. وبدلا من ذلك، ونظرا لتنوع حقول المعرفة

العلمية التي كان اعلام الفكر العربي يخوضونها ...
يغلب الطابع الموسوعي على نتاجاتهم الفكرية ...
بالنظر الى النهج الغالب في كتابات كل ...
للمسائل السياسية. وعندها يمكن تحديد السمة ...
الى ادراج كل علم من اعلام الفكر ضمن احد ...
الفكرية : الفلسفية، او الفقهية، او الكلامية، او ...
على ذلك ، اختص كل فصل من الفصول الاربعة ...
الاول باتجاه فكري سياسي معين يتضمن ...
وافكار علمين بارزين في اطار كل اتجاه ...
من : الفارابي وابن سينا في الفصل الثاني ...
السياسي الفلسفي) والماوردي وابن تيمية في ...
عنوان (الاتجاه السياسي الفقهي) والقاضي ...
والشريف المرتضى في الفصل الرابع ...
السياسي الكلامي) ، وابن خلدون و... في ...
الفصل الخامس المعنون (الاتجاه السياسي ...

اما القسم الثاني من الكتاب (...
العربي الاسلامي في عصر اليقظة العربية) ...
فصول خمسة. اولها يدرس الاوضاع ...
باعتبارها (الارضية المشتركة) التي انطلقت في ...
السياسية العربية الهادفة الى التغيير على ...

والوسيلة. وخصصت، بعد ذلك، الفصول اللاحقة في هذا القسم للاتجاهات الفكرية البارزة. وقد ارتؤي تحديد هوية هذه الاتجاهات اما اعتمادا على مضمونها الفكري الغالب، او انطلاقا من الوسيلة المعتمدة لديها في تحقيق الاهداف المطروحة. وبناء على ذلك، وكما هو الحال في القسم الاول من الكتاب، اختص كل فصل من الفصول الاربعة التالية باتجاه فكري سياسي معين يتضمن معالم هامة في حياة وافكار واحد او اكثر من الشخصيات البارزة في عصر اليقظة العربية. وهكذا تمت دراسة كل من: رفاعة الطهطاوي في الفصل الثاني المخصص للاتجاه الليبرالي، وجمال الدين الافغاني في الفصل الثالث المتعلق بالاتجاه الثوري، ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا في الفصل الرابع الموسوم بالاتجاه الاصلاحي. اما الفصل الخامس الذي خصص للاتجاه القومي العربي فقد اختلفت منهجيته بعض الشئ عن الفصول السابقة بسبب طبيعة الموضوعات الفرعية التي احتواها. فقد تم تناول التنظيمات العربية العلنية والسرية في مواجهة الحكم العثماني في المبحث الاول منه، ودرست المعالم البارزة لحياة وافكار ساطع الحصري في المبحث الثاني منه.

لقد بذلت في هذه الدراسة الجهد اللازم لتبسيط الافكار المطروحة والمواقف المتخذة دون الانحراف عن معانيها الاصلية ومراميها الاساسية. وقد استعنت بمجموعة كبيرة من المصادر المتيسرة التي يمكن الرجوع اليها لاغراض التزود التفصيلي

بالمعلومات ذات العلاقة او لاجل تقصي مادة علمية لمزيد من الابحاث المتخصصة والمعمقة. ومن المحتمل جدا ان تنتاب هذا الجهد العلمي بعض الهفوات التي تواجه عادة معظم الدراسات ذات الطبيعة المماثلة . والمرجو ان يتجاوزها القارئ الكريم حينما يقارنها بالايجابيات التي نعتقد بتوافرها في طيات هذه الدراسه.

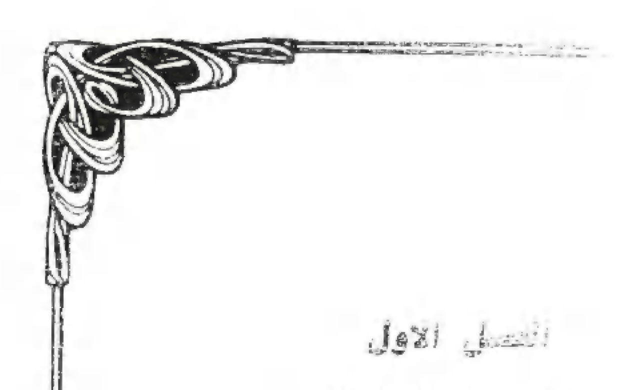
والله الموفق

المؤلف

القسم الاول

الفكر السياسي العربي الاسلامي

في عصور الابداع الفكري



الفصل الاول

الفكر السياسي العربي الاسلامي

مصادره وخصائصه

المبحث الاول

ماهية الفكر السياسي العربي الاسلامي

الفرع الاول: تسميته وتعريفه

اولا:- التسمية

استخدم المفكرون والكتاب الذين عالجو موضوعات الفكر العربي الاسلامي احدى تسميات ثلاث لهذا النوع من الفكر:-

١- تسمية (الفكر الاسلامي): ان استخدام تسمية (الفكر الاسلامي) انما قصد منه التركيز على ان هذا النوع من الفكر يقوم على انصهار جميع الاقوام (وبضمنهم العرب) في بوتقة واحدة هي بوتقة الديانة الاسلامية (١). ولذلك فان (التسمية الاسلامية) تشمل كل الافكار التي اطلقها المسلمون عربا كانوا ام غير عرب.

وبامكان المرء ان يجد بوضوح استخدام هذه التسمية في كتابات جمال الدين الافغاني، واحمد امين، وسيد امير علي ، ومحمد ضياء الدين الريس، وكب ، وبروكلمان (٢) ووليم مونتكومري واط (٣).. الخ.

٢- تسمية(الفكر العربي): تنطلق هذه التسمية من التأكيد على

(الصفة العربية) لهذا النوع من الفكر. فالفكر العربي قد نشأ في بيئة عربية، وان أية دراسة لتاريخه لابد وانها سترجع الى دراسة اقدم الموجات التي هاجرت من الجزيرة العربية (٣٥٠٠ ق.م) والتي عرفت بالموجات السامية (والتي يطلق عليها بعض الكتاب اسم الموجات العربية). وان تلك الموجات المهاجرة بتمكنها من بناء حضارات كبرى في المناطق الخصبة التي حلت بها لابد وانها كانت تحمل معها مقومات حضارية وثقافية مكنتها من بناء تلك الحضارات. بعبارة اخرى، ان محيط الجزيرة العربية الذي غادرته تلك الموجات لم يكن مفتقرا للبيئة الحضارية والثقافية بل احتوى في جنباته من الجذور والمقومات الفكرية التي انعكست في اشخاص المهاجرين من الجزيرة. وهكذا فان ارتباط بعض خطوط الفكر العربي بتلك الموجات يجعله ذا بعد زمني ممتد لالاف السنين. ثم جاءت الرسالة الاسلامية باللغة العربية، وخاطبت العرب قبل غيرهم. لذلك فان كل من ترعرع ونبغ في البيئة العربية يمكن اعتباره عربيا في ثقافته وفكره، وان كان من ارومة غير عربية (٤). ويمكن للباحث ان يجد استخدام (التسمية العربية) في كتابات عمر فروخ (٥) وساطع الحصري وكوستاف لوبون وبرنارد لويس وفيليب حتى و غيرهم (٦).

٣- تسمية (الفكر العربي الاسلامي): ان مايهدف اليه اصحاب هذه التسمية من الاساتذة والكتاب انما هو الجمع بين الصفة العربية والصفة الاسلامية لهذا النوع من الفكر. ففي معتقدهم :

يرتبط هذا الفكر ابتداء بالجزيرة العربية التي نزحت منها اقدم الموجات البشرية، حيث تكونت قديما وخلال فترة زمنية طويلة الثقافة العربية وقيمها الخاصة بالانسان والكون والحياة. ثم جاءت الرسالة الاسلامية لتضم العرب في فكر واحد وعقيدة واحدة بعد ان رفضت بعضا من قيم الثقافة العربية القديمة، وهذبت وكيفت بعضا اخر منها، وقبلت وطورت بعضها الثالث. لذلك، يعتبر هذا النوع من الفكر عربيا في اطاره الاول ، واسلاميا في اطاره الثاني (٧). وتتضح هذه التسمية (العربية - الاسلامية) في كتابات كثير من الكتاب والاساتذة المعاصرين امثال عباس محمود العقاد (٨)، وفاضل زكي محمد (٩)، وطريف الخالدي (١٠) وناصيف نصار (١١)، ومحمد عابد الجابري (١٢).

ان هذه التسمية تجد لها صدى واسعا وقبولا متزايدا في مجال الدراسات الفكرية العربية المعاصرة، وهي التي اعتمدها واضعوا المناهج الدراسية في كلية العلوم السياسية بجامعة بغداد سواء منها القديمة او الجديدة.

ثانيا: التعريف

ان الفكر - عموما- انما يعني الاراء والمبادئ والنظريات التي يطلقها او يعتمدها العقل الانساني في تحديده لموقف او مواقف معينة ازاء الكون والانسان والحياة (١٣). وحينما يرتبط الفكر بمجموعة بشرية معينة فانه يعبر عن اراء تلك المجموعة ومبادئها ونظرياتها في اتخاذ موقف او مواقف معينة من الكون والانسان

والحياة. وقد يتحدد فكر تلك المجموعة بفتره زمنيه تسود فيها حضارة تلك المجموعة فيتسمى عندئذ باسم تلك المجموعة كالفكر اليوناني، والفكر العربي الاسلامي ، والفكر الاوربي الوسيط، والفكر الاوربي الحديث ... الخ .

وحيث ان السياسة تشير عموما الى عملية تنظيم العلاقة بين الفرد والسلطة بما يتفق مع القائمين بها (١٤)، فان (الفكر السياسي) يتضمن الاراء والمبادئ والنظريات التي تعرض للعلاقة بين الفرد والسلطة، ومايستلزم ذلك من دراسة وتفسير ظاهرة السلطة في نشأتها، ووجوبها او جوازها، وتطورها، ومؤسساتها، ووظائفها، ومآلها (١٤أ).

كذلك فان (الفكر السياسي) لايقتصر على نطاق التعامل بين السلطة والفرد فيما يعرف بـ (السياسة الداخلية) بل يتناول ايضا كل ماله علاقة بتحرك القوى السياسية في النطاق الخارجي (١٥). وبارتباط (الفكر السياسي) بمجموعة بشرية معينة خلال فترة زمنية محددة تسود فيها حضارة تلك المجموعة، فانه يرتبط انئذ - تسمية و تاريخاً- بتلك المجموعه ويكون الباحث - عندها- ازاء (فكر سياسي يوناني) و (فكر سياسي عربي اسلامي) و (فكر سياسي اوربي وسيط) و (فكر سياسي اوربي حديث).. الخ.

وبناء على ذلك، يمكن ان نحدد تعريفا مبسطا وعاما للفكر السياسي العربي الاسلامي على انه: مجموعة الاراء والمبادئ والنظريات التي اطلقتها المجموعة البشرية العربية (فالاسلامية) منذ

الفترة السابقة لظهور الرسالة الاسلامية حتى العقود الاولى من القرن العشرين. وان تلك المجموعة من الاراء والمبادئ والنظريات تعرضت للعلاقه بين الفرد والسلطة، ودرست وفسرت ظاهرة السلطة في نشأتها، ووجوبها او جوازها. وتطورها، ومؤسساتها، ووظائفها، وتحركها في المجال الدولي، ومآلها (١٥أ).

الفرع الثاني: القوى الرئيسة المساهمة في تكوينه (١٦)

اسهمت قوى (اوعوامل) عديده في تكوين الافكار السياسية العربية الاسلامية ، تاتي في طليعتها القوى القدسية والبشرية والطبيعية.

١- القوة القدسية:- تتمثل القوة القدسية في الرسالة الاسلامية (المتضمنة للقرآن الكريم والسنة النبوية) التي اوجدت ترابطا وثيقا بين العقيدة الدينية وبعض المبادئ(او المثل السياسيه العليا) التي استلهمت في الكتابات والابداعات الفكرية السياسية التي ظهرت عبر التاريخ العربي الاسلامي. فلقد امكن للرسالة الاسلامية ذات الصفة القدسية ان تصبح الاساس الذي ارتبطت به كثير من الخطوط الرئيسية للتفكير السياسي العربي الاسلامي فيما بعد. وكما هو معروف لدى دارسي التاريخ العربي الاسلامي عموما فان كل مفكر في البيئة العربية إن لم يعتمد اساسا على الرسالة المقدسة فانه لابد له الايتجاهلها ولايخرج عنها في مايطلقه من

افكار او نظريات حتى وان انتهج اسلوب التاويل او التبرير. بالاضافه الى ذلك، فان معظم الفرق السياسية او الدينية التي ظهرت في التاريخ العربي الاسلامي قد بذلت جهدها لاضفاء (شرعية دينية) على معتقداتها وممارساتها انطلاقا من الرساله ذات الصفة القدسية.

٢- القوى البشرية:- ان القوى البشرية التي لعب دورا هاما في بناء الكيان الفكري العربي الاسلامي انما هي مجموعات بشرية ذات ثقافات مختلفة. فهناك المجموعة العربية ذات الثقافة العربية، ثم مجموعات بشرية اخرى ذات ثقافات يونانية وبيزنطية وهندية وغيرها. ومن البديهي القول ان المجموعة البشرية العربية كانت بمثابة (القوة البشرية الطليعية) التي اسهمت بدرجة كبيرة في تكوين الفكر السياسي العربي الاسلامي. فهي التي حملت الرسالة المقدسة الى غيرها من الامم والشعوب، وهي التي حققت (الابداع الفكري) من خلال اغنائها لمجموعات الثقافات الاخرى والاغتناء من تلك المجموعات.

وعبر تاريخنا العربي الاسلامي بقيت المجموعة البشرية العربية تحتل مكانتهاالمتقدمة لجملة اسباب منها:-

أ- اسبقيتها في تلقي الرسالة الاسلامية وحملها الى الغير.

ب- لغتها العربية هي اللغه التي صاغ بها المفكرون المسلمون - عربا وغير عرب - افكارهم وارائهم ونظرياتهم.

ج- عواصمها العربية هي (المواطن) التي تم فيها التفاعل الفكري بين مجموعات الثقافات المختلفة.

٣- القوى الطبيعية: ممالاشك فيه ان البدايات الاولى للفكر العربي انما تكونت وترعرعت في الجزيرة العربية بهضبتها الواسعة، ومناخها القاسي الحار في معظم الانحاء. ان هذا العامل الطبيعي قدأثر من قريب او بعيد على طريقة حياة العربي واسلوب تفكيره وسجاياه. فمثلاادت قساوة المناخ، وطبيعه الارض الصحراويه الى بحث الانسان العربي الدائب عن الاراضي الصالحة للعيش. ذلك افضى بدوره الى توفر صفات معينة في شخص الانسان العربي لمواجهة الواقع الطبيعي الصعب مثل: الاعتماد على النفس (وما رافق ذلك من اعتزاز بالنفس وحريتها، وربما الهجرة حين الضيم)، والشجاعة، وعشق الحرية، والصبر، وغير ذلك. ان هذه الصفات اصبحت - بشكل او باخر- اساسا لبعض القيم الفكرية والثقافية التي تشكل منها الفكر العربي الاسلامي.

بالاضافة الى ذلك ، كان العامل الطبيعي سببا هاما في ظهور رد فعل سياسي حين تكتل الافراد المرتبطين مع بعض برابطة الدم والقربى في تكتلات او تجمعات قبليه لمجابهة صعوبات متعددة في طليعتها: الصعوبات الطبيعية القاسية. ذلك ادى بدوره الى ولادة انظمة سياسية قبلية يجمع كل منها ابناء القبيلة الواحدة او الاقليم الواحد. ان تلك الانظمة السياسية القبلية كانت بمثابة (المحيط الاجتماعي الاول) الذي ظهرت فيه بعض الممارسات والافكار السياسية العربية مثل: كيفية اختيار شيخ القبيلة، مؤهلاته ووظائفه، علاقته مع افراد القبيلة، الشورى في ادارة شؤون القبيلة، العصبية

القبلية، طبيعة العلاقات بين القبائل المختلفة وقت السلم ووقت الحرب.

المبحث الثاني

مصادر الفكر السياسي العربي الاسلامي

للمصادر معنيان. اولهما : الوثائق التي يمكن من خلال تحليلها اكتشاف الفكر السياسي العربي الاسلامي (١٧). وثانيهما: الاصول الفكرية " التي ساهمت في بناء التقاليد الاسلامية الفلسفية " (١٨).

وبموجب المعنى الاول ، فان اهم مصادر الفكر السياسي العربي الاسلامي هي:-

١- الخطب:-

وهي دليل تميز العرب بالبلاغة والفصاحة.. ويمكن اعتبارها مصدرا هاما لفهم التصور العربي للحكم وفلسفته، وخاصة خطب القيادات الماسكة بزمام السلطة ، والتي يمكن اعتبارها نوعا من انواع الممارسة السياسية (١٩).

٢- الرسائل:-

ويقصد بها الرسائل التي كانت تتبادل في اغلب الاحيان بين صاحب السلطة ورجاله، او بينه وبين ممثلي الدول الاخرى. ولذلك فهي "تعتبر من خصائص التعامل على مستوى القيادة وليس على مستوى التعامل بين الحاكم والمحكوم" (٢٠). كما انها " تمثل نوعا اخر من انواع الممارسه" (٢١).

٣- الكتب الموسوعية:-

وتندرج تحتها كتب الطبقات والسير التي تعتبر "فنا فريدا من فنون التاريخ"(٢٢)، ابتدعته الحضارة العربية الاسلامية "ممالانجد له شبيها في آداب الامم إلآفي زمننا الحاضر" (٢٣). وقد كان من دوافع كتابتها الاساسية" حاجة المؤرخين الى سير الخلفاء والامراء ورجال الدولة" (٢٤).

٤- الكتب المتخصصة في السياسة:-

وهي الكتب التي عالجت الموضوعات السياسية انطلاقا من احدى او بعض خلفيات معينة، قد تكون فلسفية او فقهية او اجتماعية او غير ذلك، وضمن أُطُر حددها كاتبوها اعتمادا على تلك الخلفيات (٢٥).

اما المصادر بالمعني الثاني (اي الاصول الفكرية) فيمكن التعرض

الى اهمها كالاتي:-

١- التقاليد العربية قبل الاسلام:-

رغم أن التقاليد العربية قبل الرسالة الاسلامية قد ارتبطت بمجتمع البداوة الذي لم تكن ظاهرة الدولة قد تكاملت فيه بعد، الاانها - مع ذلك- قد" صبغت بمفهومها العقلية العربية في تناولها للمشاكل المختلفة والمرتبطة بالوجود السياسي" (٢٦). ولعل من ابرز خصائص تلك التقاليد:-

أ- الابتعاد عن مفهوم الرياسة الوراثية:- ذلك ان"الرئاسة هي رضا من جانب واختيار من جانب اخر" (٢٧). وقد جعلت القيم العربية الاجتماعية البدوية من الشجاعة والاقدام والتضحية والمقدرة الخطابية مؤهلات اساسيه للرئاسة (٢٨).

ب- ثبات فكرة الشورى:- ان رئيس القبيلة لايتولى مهام ادارة شؤون القبيلة لوحده بل يقف الى جانبه مجلس قبلي يعرض وجهات نظره في المشاكل المطروحة. وحين تتعارض وجهات النظر المتعددة، يقوم رئيس القبيلة بوظيفة التقريب فيما بينها (٢٩).

٢- المبادئ المتضمنة في القرآن الكريم والسنة النبوية:-

نص القرآن الكريم، وكذلك السنة النبوية، على مجموعة من المبادئ الاساسية التي يمكن اعتبارها اطاراً للقيم السياسية العربية الاسلامية، والتي استلهمت - الى حد كبير - في الكتابات

والممارسات السياسية العربية الاسلامية. ومن امثلة هذه المبادئ :-

أ- مبدأ المؤاخاة (اية:" انما المؤمنون اخوة ")(٣٠).

ب- مبدأ المساواة (اية:" ياايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم ")(٣١).

ج- مبدأ العدالة (اية:" واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل "(٣٢). حديث " امرت لاعدل بينكم ") (٣٣)

د- مبدأ الطاعة المشروطة (اية:" ياايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ")(٣٤).

٣- التراث اليوناني :-

ان احتكاك العرب والمسلمين بالتراث اليوناني قد تم في أوسع مداه خلال الفترة العباسية، بسبب "تقدم روح البحث والتطلع عند العرب والمسلمين" (٣٥). ويبدو "ان الاتجاهات والاراء الفلسفية التي جاء بها فلاسفة اليونان في الانسان وقيمته وعلاقته بمجتمعه ودولته قد استوقفت المفكرين العرب والمسلمين وشحذت الهمم فيهم بحيث اخذوا ينظرون الى السعادة والانسان والعدالة بعمق فلسفي وعلمي استمدوا بعض طرقه واساليبه من الفكر اليوناني" (٣٦).

وهكذا فان (التراث اليوناني) يبدو كأصل فكري من اصول الفكر السياسي العربي الاسلامي من خلال اية نظرة عامة على

الكتابات والاراء الفلسفية والسياسية لبعض الفلاسفة والمتكلمين العرب المسلمين.

٤- التقاليد السياسية الاجنبية :-

انتقلت بعض تقاليد الممارسة السياسية الاجنبية الى الساحة العربية لتكون مصدرا "دخيلا" ضمن المصادر الاخرى للفكر السياسي العربي الاسلامي. ويتمثل هذا البعض من التقاليد الاجنبية في:-

أ- تمركز السلطة بايدي الحاكم وماينجم عنه من حكم مطلق وعزلة عن الرعية واطاعة عمياء للسلطة(٣٧).

ب- الحكم الوراثي المحصور بفئة معينة من الناس (٣٨)

ج- مظاهر الابهة والترف والبذخ والتعالي على الرعية(٣٩).

ان هذه التقاليد الاجنبية ادت الى ظهور بعض المواقف والتبريرات الفكرية السياسية المتعارضة اساسا مع تقاليد الممارسة السياسية العربية التي سادت في عصر النبوه وعصر الخلفاء الراشدين. كما ان هذه التقاليد الاجنبية الدخيلة ولدت، من جهه ثانيه، ردود فعل معارضة لها تجسدت في مواقف فكرية وتحديات سياسية اجتماعية عبرت عن الالتزام باصالة النهج السياسي في العصر العربي الاسلامي الاول.

٥- الاحداث الحاسمة او العنيفة في التاريخ العربي الاسلامي :-

وهي الوقائع الهامة التي " احدثت انقساما في الرأي ، ومحاولة لتفسير ذلك الانقسام او ذلك التطاحن من منطلق التنظير السياسي وتبرير الموقف المناهض او المؤيد" (٤٠) ان تلك الاحداث الحاسمة او العنيفة هي التي كانت بمثابة (منطلقات اولى) او (بدايات ممهدة) لنشأة المذاهب السياسية في الفكر العربي الاسلامي.

المبحث الثالث

خصائص الفكر السياسي العربي الاسلامي

هنالك عدد من الخصائص التي اختص بها الفكر السياسي العربي الاسلامي منها:-

١- العالمية :-

ان الفكر العربي الاسلامي نشأ اولا في مكان معين حيث ترعرع وازدهر، ثم مالبث ان انتشر خارج حدود منطقته الجغرافية. وعن طريق هذا الانتشار تحول من (فكر محلي) الى (فكر عالمي).

بعبارة اخرى، فان الفكر العربي الاسلامي ليس فكرا راكدا ولد وترعرع وقبر في مكانه وانما هو فكرٌ تميز بـ :ـ

أ- الغنى الفكري حين احتوت مضامينه مبادئ جديده لم تكن معروفة من قبل.

ب- الفاعلية بتغلغله الى اعماق النفس البشرية.

ج- عدم التعصب بتجنبه للمبادئ والاراء المتعصبة التي تحجزه وتعزله عن غيره من الافكار. (٤١)

٢- الاصالة :ـ

ان الفكر العربي الاسلامي فكر اصيل وليس بمقلد. ومثله في ذلك كمثل النبتة الطبيعية التي تنبت في بيئتها الطبيعية، وتنمو في اجواء تلك البيئة. ان اصالته تتوضح في ان مبادئه ومفاهيمه تشرح جانبا من جوانب البيئة العربية الاسلامية التي نشأ فيها، وتعكس ايضا اسلوب حياة وتفكير تلك البيئة (٤٢).

٣- المرونة :ـ

ان الفكر العربي الاسلامي فكر مرن، بمعنى انه لايعيش في الماضي بل يتعداه الى الحاضر والمستقبل.وان مقاييسه تقبل التطور بما تتوفر فيه من قابلية تقبل الافكار الجديدة المنسجمة مع المجتمع المتطور. وهكذا اصبح الفكر العربي الاسلامي اكثر ايجابيه واكثر تفاؤلا في نظرته الى المستقبل . وذلك على عكس

الفكر المتصلب الذي يعيش في الماضي فقط، متمسكا باتجاهاته القديمه ورافضا- في مقاييسه- مايستجد من افكار جديدة ومتطورة.

ان مرونة الفكر العربي الاسلامي تتوضح في امور متعددة منها:-

أ- ان ماجاءت به الشريعة الاسلامية من مبادئ سياسية خاصية تناولت في الاغلب الاعم الخطوط العريضة دون التفاصيل الجزئية الدقيقة.

ب- وجود مبدأ الاجتهاد (٤٣) الذي يتم بواسطته استنباط الحجج على الاحكام الشرعية، ممايمكن الفكر من استيعاب مايستجد من احداث جديدة او اعادة النظر في مسائل عرضت بصددها اجتهادات سابقة (٤٤).

٤- الشمولية:-

ان الفكر العربي الاسلامي فكر يتصف بالشمولية بمعنى انه ينظر الى السياسة كجزء من كل متكامل، تتفاعل فيه الاجزاء فتؤثر وتتأثر. ان السياسة ومفاهيمها انما تتأثر ايجابيا او سلبيا بالاوضاع الدينيه والاقتصاديه والاجتماعيه والنفسيه. لذلك فان تفهم السياسة انما يتم من خلال الفهم العام والكلي للحياة عموما (٤٥). يوضح ذلك بعض الاساتذة العرب المعاصرين بالقول ان " الفكر السياسي الذي وجد في القرآن الكريم لم يكن منفصلا ولامتمايزا عن الفكر الاخلاقي والاجتماعي والاقتصادي "(٤٦). وانه" من الصعوبة بمكان فصل المفاهيم السياسية عن المفاهيم الاخرى المرتبطة بها

والتي وجدت في القرآن " (٤٧). ويضيف بان الرسول (ص) ادلى " باحاديث نبوية متعددة، كما ادلى الخلفاء الراشدون باقوال شتى تساهم في توجيه الحياة لدى المسلمين. ولكن من الصعب ايضا فصل الاحاديث او الاقوال السياسية عن الاحاديث اوالاقوال الدينية والاخلاقية والاقتصادية "(٤٨). وهكذا يختلف الفكر العربي الاسلامي" عن اي فكر يفصل مابين نواحي الحياة المختلفة (٤٩)".

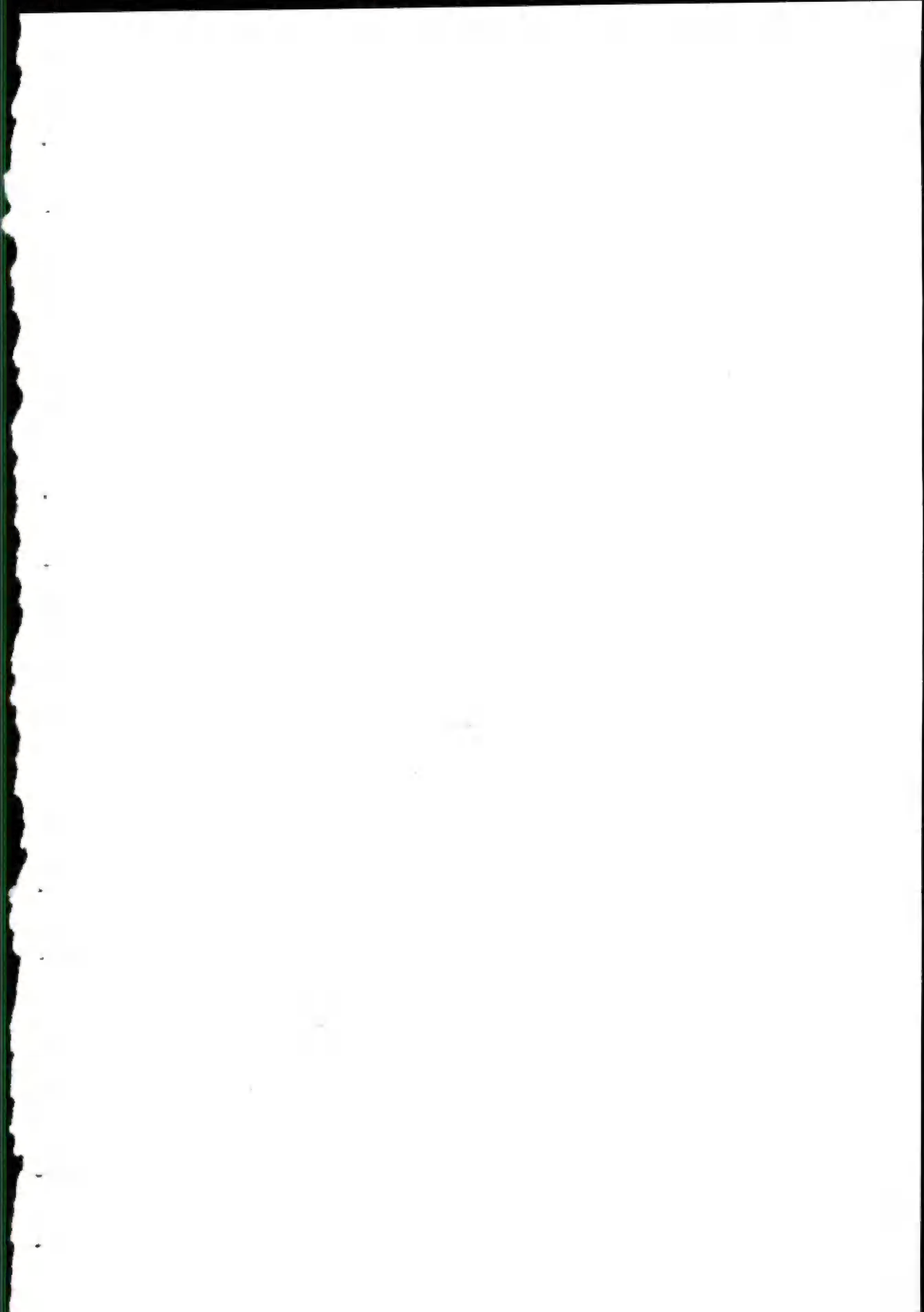
٥- الترابط بين السياسة والاخلاق:-

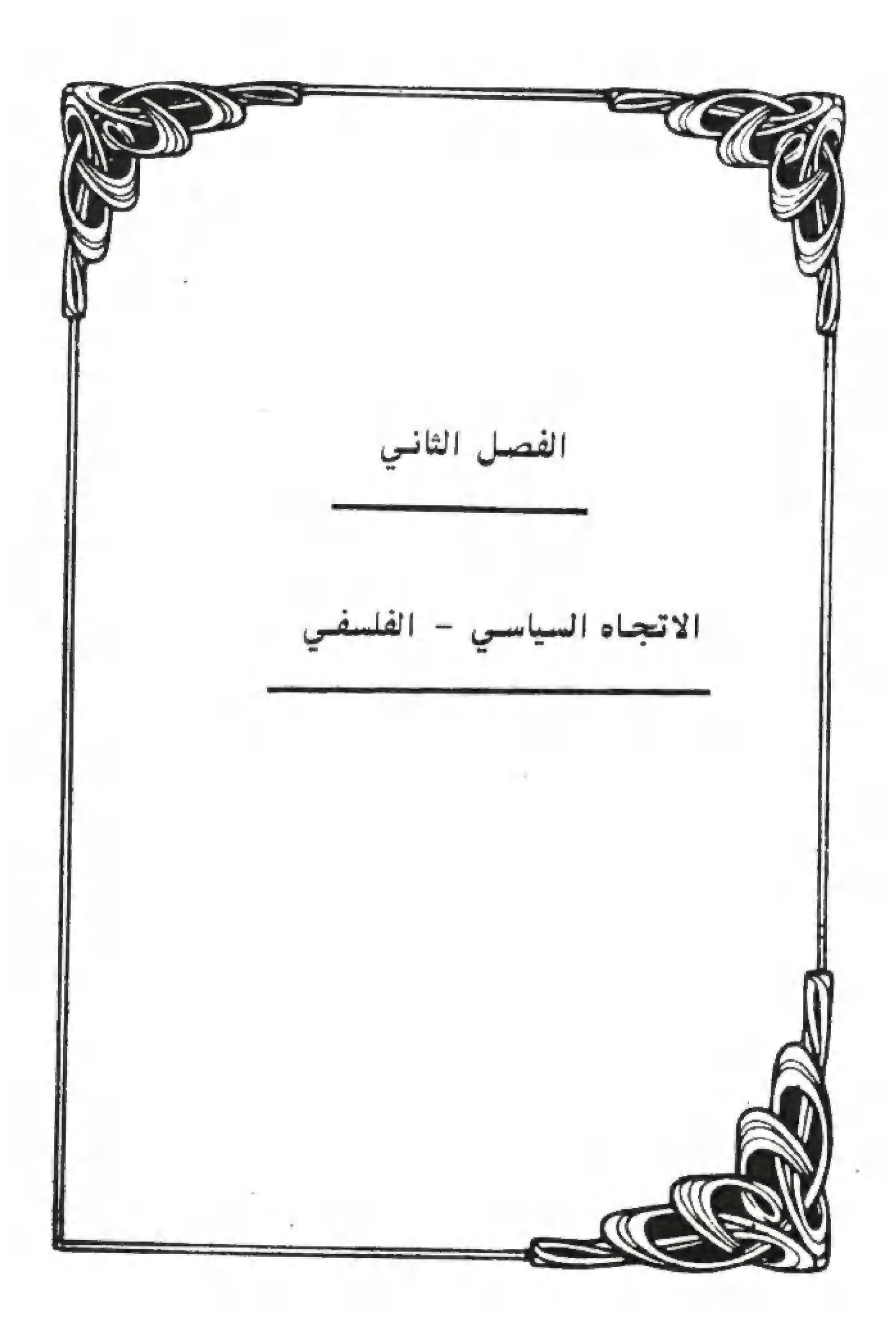
يربط الفكر العربي الاسلامي بين السياسة والاخلاق من خلال تركيزه على اعتبار القيم الخلقية اساسا يرتكز عليه ويقاس بموجبه كل عمل سياسي. ان الغاية الشريفة التي يهدف اليها الفكر لايتم الوصول اليها الا بالواسطة الشريفة. وبذلك فان الفكر العربي الاسلامي يختلف عن كثير من الافكار السياسية الاوربية التي اعتبرت الفصل بين السياسة والاخلاق احدى منطلقاتها الاساسية (٥٠). فمثلا " فصل مكيافيللي علم السياسة عن علم الاخلاق ، فلم يؤمن بان السياسة تتشكل من مذهب اخلاقي ولاتصب ذاتها في دائرة القيم الاخلاقية" (٥١).

٦- الترابط بين الفكر وحركة المجتمع السياسي:-

ان الفكر السياسي في تقاليد الحضارة العربية الاسلامية" كان

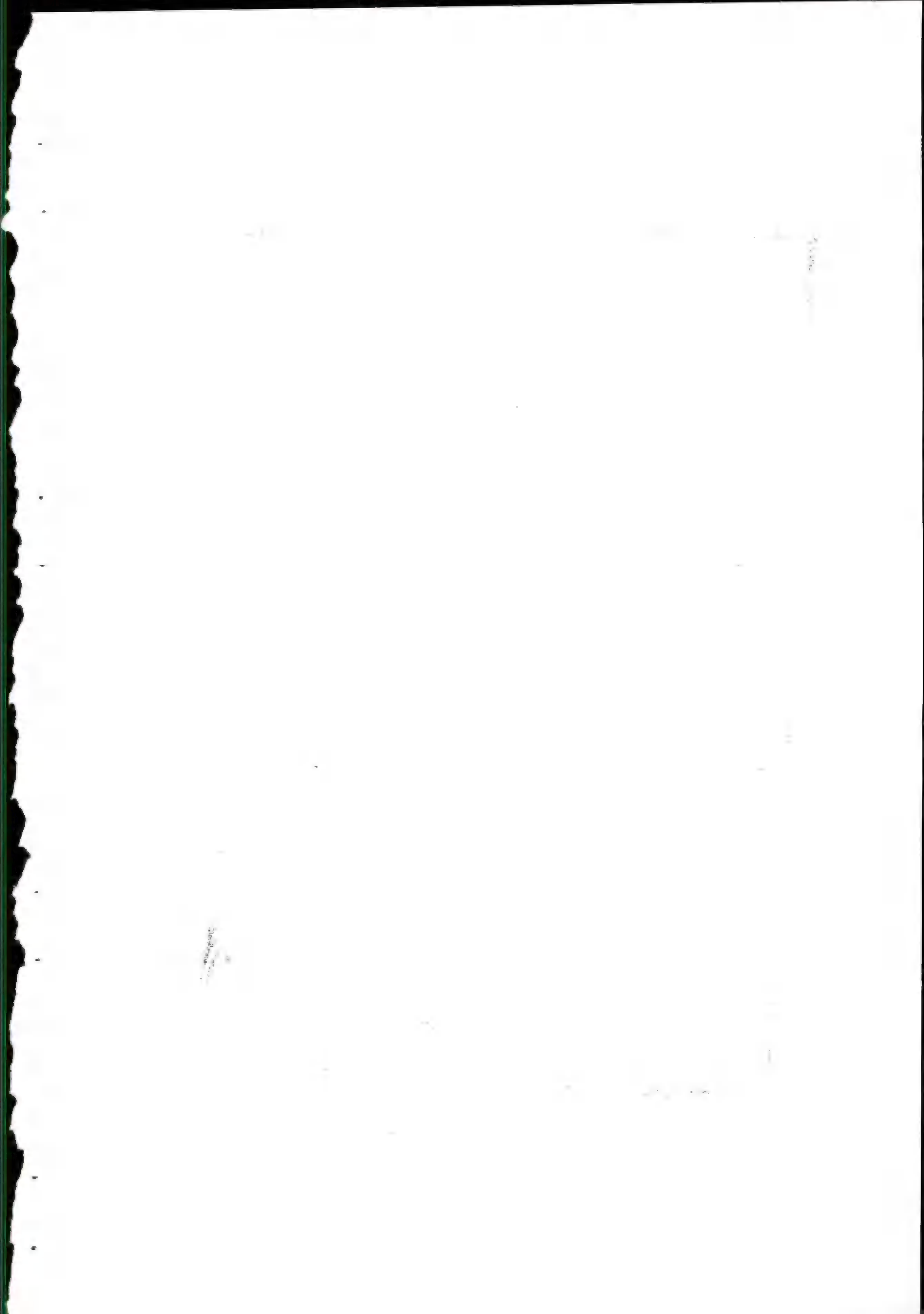
يؤمن بان السياسة فكر وحركه ولانعرف في تاريخها مفكرا لم يعانق ويتعامل مع السلطة في صراع او تعاون مستمر ودائم. ابن سينا نموذج واضح. ابن خلدون اكثر وضوحا. ابن رشد بدوره يكرر نفس القصة. حتى الغزالي الذي قضى فترة معينة من حياته منعزلا متصوفا يرفض الاحتكاك بالمجتمع السياسي ايضا عرف نفس الخبرة وعاش نفس التجربة" (٥٢).





الفصل الثاني

الاتجاه السياسي - الفلسفي



المبحث الاول

الفارابي

الفرع الاول:ـ في حياته وعصره

هو ابو نصر محمد بن محمد الفارابي. ولد عام ٢٥٩هـ/٨٧٣م او ٢٦٠هـ/٨٧٤م في بلدة وسيج قرب مدينة فاراب من بلاد الترك(١). واستمد لقبه المعروف (الفارابي) من مدينة فاراب (٢).

انتقل الى بغداد مع والده، فدرس العربية وخاصة النحو بإمعان وكان استاذه في هذا ابي بكر محمد بن السرى بن سهل النحوي المعروف بابن السراج (ت٣١٦هـ/٩٢٩م). كما درس الحكمة (الفلسفة) على يوحنا بن حيلان. اما استاذه في المنطق فكان ابي بشر متي بن يونس (ت٣٢٨هـ/٩٤٠م) (٣). لقد اكمل الفارابي دراسته للفلسفة في بغداد وفيها ظهرت شهرته (٤).

عقب دخول (توزون) الديلمي بغداد عام ٣٢٩هـ ومقتل الخليفه المتقي وماصاحب ذلك من اضطراب الاحوال وكثرة الفتن، اثر الفارابي السلامة فغادر بغداد الى دمشق عام ٣٣٠هـ ثم توجه بعد فترة قصيرة الى حلب حيث لزم بلاط سيف الدولة الحمداني الذي خصص له راتبا بسيطا من بيت المال (٥).

وصف الفارابي بأنه كان فقيرا وزاهدا في الدنيا وانه لم يكن يحتفل بامر مكسب ولامسكن(٦) . وقيل انه عمل قاضيا في اول أمره وحينما شعر باهمية المعارف اتجه بكليته الى تعلمها، ولم يبال بامور الدنيا البتة (٧). كذلك عرف عن الفارابي انه" كان منفردا بنفسه لايجالس الناس"(٨).

اشتهر الفارابي بمعرفته للغات عديدة، بالغ البعض في كثره عددها، وكان من بينها اللغة اليونانية (٩). كما انه " كان حاد الذهن رياضيا شاعرا بعيد الهمة عزيز النفس" (١٠). وانه" كانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالامور الكلية منها و(لكنه) لم يباشر اعمالها ولاحاول جزئياتها" .(١١)

اجمع الكتاب على ان الفارابي هو اول الفلاسفة الكبار في التاريخ العربي الإسلامي واقربهم الى فهم فلسفة ارسطو. (١٢) فلقد" اعجب بارسطو فشرح كتبه المنطقية وعلق عليها فاظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع مايحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهه على ماغفله الكندي (*) وغيره" (١٣).وهكذا عرف الفارابي بـ(المنطقي) و(المعلم الثاني) بعد ارسطو(المعلم الاول) (١٤) .

مع ذلك قيل ان فلسفة الفارابي ناءت بشئ من الضعف. وربما يعود ذلك الى ضياع عدد من كتبه، وافتقار مؤلفاته الباقية الى التنظيم الكامل (١٥). وربما يكون مرد ذلك ايضا الى ان " الفلسفة اليونانية وصلت اليه في ثوب المذهب الاسكندراني"

(١٦). ولذلك " فان كثيرا من الاراء التي وصلت اليه على انها لارسطو كانت في الحقيقة لافلاطون أو لافلوطين " (١٧). ولقد انتقد اسلوب الفارابي ايضا فوصف بأنه كان ضعيفا وان " في بعضه غموض أو رمز " (١٨). كما عد الغزالي الفارابي من الناقلين. اما إبن طفيل فقد ذكر" ان الفارابي كان كثير الشكوك والتناقض " (١٩).

تتبين مكانة الفارابي العلمية فيما كتب من كتب ورسائل تجاوز عددها المائة في حقول المعرفة المتنوعة (٢٠). فله مثلا (رسالة في العقل) و(احصاء العلوم) و (كتاب الجمع بين رأيي الحكمين افلاطون وارسطو طاليس). ومن كتبه التي عالجت الموضوعات السياسية بشكل ظاهر كتاب (اراء اهل المدينة الفاضلة) الذي يتالف من قسمين، عرض في الاول منهما للفلسفة حيث عرف فيه بجانب من الفلسفة العقلية وفقا لمذهب ارسطو، اما القسم الثاني منه فقد خصصه للفلسفة السياسية حيث تعرض فيه للتعاون بين البشر واصناف المدن أو الدول (٢١). لقد ابتدأ الفارابي كتابة هذا الكتاب في عام ٣٣٠هـ في بغداد. واتمه في العام التالي بدمشق، ويبدو انه ادخل تعديلات على الكتاب تتعلق بترتيبه وتقسيمه وموضوعه حينما زار مصر في رحلة قصيرة في ٣٣٧-٣٣٨هـ (٢٢). اما كتابه (السياسة المدنية) فانه يشبه كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة شبها كبيرا، ولكنه اقصر واوجز في مادته (٢٣).

توفي الفارابي في دمشق في رجب ٣٣٩هـ/اخر٩٥٠م وصلى عليه سيف الدولة الذي كان معه في سفره اليها (٢٤).

الفرع الثاني: في افكاره السياسية

الحاجه الى الإجتماع الانساني وانواع الإجتماعات :-

يعتقد الفارابي ان الانسان "محتاج في وجوده وفي بلوغه نحو الكمال الى اشياء كثيره لايمكن ان يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشئ مما يحتاج اليه"(٢٥). وبناء على ذلك لايستطيع الانسان ان يبلغ الكمال الا"باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد (اخر) ببعض مايحتاج اليه "(٢٦).

والإجتماعات الانسانية على نوعين: اجتماعات كاملة، واجتماعات غير كاملة. والإجتماعات الكاملة تتوزع الى ثلاثه انواع: عظمى، ووسطى، وصغرى.(٢٧) "فالعظمى اجتماع الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع اهل المدينة في جزء من مسكن امة". اما الإجتماعات غير الكاملة فهي" اجتماع اهل القرية واجتماع اهل المحله ثم الاجتماع في سكة (شارع واحد) ثم الإجتماع في المنزل"(٢٨).

الإجتماعات والمدينة الفاضلة:ـ

يعتقد الفارابي ان غاية الفرد وغاية النظام السياسي هي الوصول الى الكمال الذي يعني السعادة (٢٩) التي ((هي اسمى غاية وهي حالة من السمو النفسي)) (٣٠). ويقرن الفارابي نوال السعادة بمفهومه للمدينة الفاضلة فيرى ان "المدينة التي يقصد بالإجتماع فيها التعاون على الاشياء التي ينال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة."(٣١) وبما ان الفارابي يرى ان "الإجتماع كلما اتسع كان عموما اقرب الى الكمال، وكان مادونه خادما له"(٣٢)، فان الإجتماعات الكاملة يمكن ان تكون مدنا فاضلة. وبذلك يتسع مصطلح (المدينة الفاضلة) عمليا ليشمل الإجتماع الكامل الكبير، والإجتماع الكامل الوسط، دون ان يقتصر على الإجتماع الكامل الصغير. وهكذا تصبح (المدينة الفاضلة) مصطلحا مرادفا لـ (الدولة الفاضلة)، ويكون التمايز في افضلية هذه الإجتماعات على بعضها بحسب درجة اتساع كل منها. اما الإجتماعات غير الكاملة فانها لاتكون مدنا فاضلة لانها ((لاتحقق غاية الإجتماع أو الانسان ولاتستطيع الوفاء باحتياجاته))(٣٣). بعبارة اخرى، لاتحقق الإجتماعات غير الكاملة للانسان غايته في الوصول الى الكمال أو السعادة. وإذا ما ارادت ذلك فليس لها الا ان تبتعد عن حالة التشتت والتجزئه وتنضوى تحت (الإجتماعات الكاملة) في اصغر انواعها على الاقل.

المشابهة بين المدينة الفاضلة والجسد التام الصحيح:-

يشبه الفارابي المدينة الفاضله بالبدن التام الصحيح الذي تتعاون اعضاؤه كلها على اتمام حياته وحفظها. كما ان مركز رئيس المدينة الفاضلة نسبة الى المدينة واهلها يشبه مركز القلب بالنسبه الى البدن واعضائه(٣٤). ويتضمن ذلك ان يتحمل اهل المدينة مسؤوليتهم بحسب قربهم أو بعدهم من رئيس المدينة كمثل تحمل اعضاء البدن المسؤولية بحسب قربهم أو بعدهم عن القلب (٣٥).

الاجزاء (او الطبقات) في المدينة الفاضلة:-

يبين الفارابي ان المدينة الفاضلة تتضمن اجزاء "مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات"(٣٦)، اعلاها الرئيس، ثم اشخاص اخرون تقترب مراتبهم من الرئيس ينفذون مايريد (٣٧)، ثم يلونهم قوم دونهم "يفعلون الافعال على حسب اغراض هؤلاء (٣٨)، ودونهم غيرهم الى ان ينتهي" الى اشخاص يخدمون (بفتح الياء) ولايخدمون (بضم الياء) ويكونون في ادنى المراتب ويكونون هم الاسفلين (٣٩) وهكذا يتضح "انه كلما كان الشخص اقرب الى الرئيس كان اشرف واكمل" (٤٠).

رئيس المدينة الفاضلة:-

يعتقد الفارابي ان رئيس المدينة الفاضلة هو اكمل الاجزاء

واتمها ومن ثم لاتجوز رئاسة من هو دون ذلك (٤١). ذلك ان الرئاسة انما تكون بشيئين: اولهما ان يكون المرء معداً لها بالفطرة والطبع. وثانيهما بالهيئة والملكة الارادية (٤٢).

ويميز الفارابي بين نوعين من الرؤساء في المدينة الفاضلة: اولهما الرئيس الاصيل (او الاول) وثانيهما الرئيس القائم (او الثاني) (٤٣).

فالرئيس الاصيل انما هو "الامام، والذي هو في الوقت نفسه حكيم (فيلسوف) ونبي (٤٤)". وهو وامثاله" يضعون الشرائع للمدينة التي يتولونها ويتوالون فيها" (٤٥).

ويتصف الرئيس الاصيل باثنتي عشرة خصلة فطر عليها، وهي تمثل افضل خصال يمكن للعقل ان يتصور اجتماعها في انسان معين. فهو يوجب ان يكون الرئيس: ١- تام الاعضاء والقوى ٢- جيد الفهم والتصور بالطبع، ٣- جيد الحفظ، ٤- جيد الفطنة ذكيا، ٥- حسن العبارة، ٦- محبا للعلم، ٧- غير شره في اشباع احتياجاته الجسدية ومتجنبا بالطبع للعب كبير النفس محبا للكرامة، ٨- اغراض الدنيا المادية هينة عنده ٩- ان يكون بالطبع محبا للعدل واهله ومبغضا للجور واهلهما، ١٠- ان يكون منصفا مع نفسه واهله وغيرهم، ١١- معتدلا في معالجة الامور، ١٢- قوي العزيمة جسورا مقداما غير خائف ولاضعيف النفس (٤٦).

وحيث ان هذه الخصال الاثنى عشر لاتجتمع الا في قلة قليلة من الناس، بل في واحد منهم، فان الفارابي "كان مضطرا الى ان يقبل

رئيسا للمدينة الفاضلة فيه من الصفات المشروطة عدد دون الاثنى عشر (٤٧). فقد بين امكانية اقامة رئيس ثان (الرئيس القائم) في المدينة الفاضلة في حالة عدم وجود من تجتمع فيه الخصال الفاضلة الواجب توافرها في الرئيس الاصيل (٤٨). والرئيس القائم "يخلف الاول في ادارة المدينة لافي وضع التشريع لها(٤٩)". ويسير "حسب الشرائع والسنن التي كان الرئيس الاول وامثاله قد وضعوها للمدينة إذا كانوا قد اثبتوها" (٥٠) ويوجب الفارابي توفر صفات ست في الرئيس القائم قد تربى عليها منذ مولده وصباه (٥١). وهذه الصفات انما هي "صفات فرعية غايتها ان تقوم مقام صفات الرئيس الاصيل (الاول) في الحياة السياسية للمدينة" (٥٢). فالرئيس القائم يجب ان يكون: عالما بالشرائع والسنن، - له جودة استنباط لفروع من التشريع لم يحفظ مثلها عن السلف، - بعيد النظر محتاطا لما يمكن ان يحدث في المستقبل كي لاتؤخذ المدينة على حين غرة من اهلها، - قادرا على ارشاد اهل المدينة الى وجوه استعمال الشرائع التي وضعها الاولون ووجوه تلك التي استنبطها بنفسه، - شجاعا عارفا بامور الحرب وقادرا على مباشرتها (٥٣). وفي حالة عدم وجود رئيس ثان واحد تجتمع فيه الصفات الست" جاز ان يكون في المدينة الفاضلة رئيسان أو ثلاثة أو سته، على ان يكون واحد منهم على الاقل حكيما" (٥٤). ذلك ان عدم توفر صفة الحكمة في شخص الرئيس القائم أو اشخاص الرؤساء القائمين بامر المدينة يؤدي الى تعريض

المدينة الفاضلة الى الهلاك (٥٥).

ويتضح مما سبق ان الفارابي في ذكره للخصال كان متأثرا بأفلاطون ورأيه بالملك الفيلسوف اكثر من تأثره بالافكار العربية الإسلآمية وخصوصا تلك المتعلقة بشروط الخلافة.

كما انه حينما جوز الاشتراك في الرياسة كان على خلاف الرأي العربي الإسلآمي القائل بوحدة السلطة المتمثلة بتولي شخص واحد لمنصب الخلافة. مع ذلك فان هناك من اعتقد العكس حينما قرر ان هذا الرأي انما كان صدى لما كان موجودا في عصر الفارابي، اذ ان الخليفة الراضي بالله هو اول من انشأ رتبة امير الامراء التي كان اول متقلديها إبن رائق التركي (٥٦).

مضادات المدينة الفاضلة وانواعها :-

ان مضادات المدينة الفاضلة هي "مجتمعات تضاد المدينة الفاضلة في نظامها وفي صفات الذين يعيشون فيها والذين يتولونها" (٥٧). والمدن المضادة للمدينة الفاضلة تتوزع في اربعة انواع رئيسيه هي :-(٥٨)

١- المدينة الجاهلة (او الجاهلية) :- وهي "التي لم يعرف اهلها السعادة بل ظنوا ان الخير هو الملذات البدنية وان الشقاء هو آفات البدن. والمدينة الجاهلة... اسم جامع لعدد من المدن التي تجهل حقيقة السعادة وتميل الى الاوجه المختلفة من السعادة الظاهرة)). وهذه المدن الفرعية:-

الضرورية، البدالة (التجارية)، الخسة والشقوة، الكرامة (الوجاهة)، التغلب، الجماعية (الاباحية).

٢- المدينة الفاسقة:- ((وهي التي يعرف اهلها الاراء الفاضلة، ولكنهم يسلكون مسلك اهل المدن الجاهلة)).

٣- المدينة المبدلة:- ((وهي التي كانت فاضله ثم تبدلت)).

٤- المدينة الضالة:-((وهي التي تعتقد ان السعادة تكون بعد الموت، ثم تعتقد اراء فاسده في الله(انه يجلس على عرش مثلا) واهلها ((لم يفطنوا الى ان تلك الامور الماورائية التي جاءت في الدين يجب ان تفهم على انها تمثيلات وتشبيهات فقط)). ويكون الرئيس الاول للمدينة الضالة ((ممن اوهم انه اوحي اليه من غير ان يكون قد اوحي اليه. ويكون قد استعمل في ذلك... التمويهات والمخادعات والغرور)).

مفهوم الأمة:-

يعتقد الفارابي ان الجماعة المدنية (جماعه كاملة) ((لانها تتيح لاعضائها امكانية الوصول الى الكمال))(٥٩). والأمة كذلك ((جماعة كاملة، واجتماع اهل المعمورة جماعة كاملة. الا ان الكمال المتحقق في كل واحد من هذه الإجتماعات يختلف عن الاخر بالدرجة. فالإجتماع الحاصل في المدينة هو دون الإجتماع الحاصل في الأمة، وهذا الاخير هو دون الإجتماع الشامل لكل البشر)) (٦٠).

والأمة الواحدة تختلف عن غيرها بخصائص ثلاث هي :-
١-الخلق الطبيعية (مجموع الصفات البدنية).
٢- الشيم الطبيعية (خصائص سلوكية ومزاجية).
٣- اللسان (اللغة) (٦١).

ونفهم من ذلك ان الفارابي اعتقد ان الأمة انما هي وحدة طبيعية اجتماعية متميزة. وحيث ان المدينة "جزء للامة"كما يعتقد الفارابي، فان مايقوله ((على المدن الجاهلية يمكن سحبه على الامم الجاهلية. وإذا صح ذلك، اصبح التصنيف السداسي للمدن الجاهلية تصنيفا للامم الجاهلية، واصبحت نماذج المدن الضالة والفاسقة والمبدلة نماذج للامم الضالة والفاسقة والمبدلة. واغلب الظن ان هذا هو مايقصده الفارابي بعبارة ((الامم الفاضلة والامم المضادة لها)) (٦٢).

ويميز الفارابي بين (مفهوم الأمة) و(مفهوم الملة). فالأمة هي وحدة طبيعية اجتماعية (جماعة معينة من الناس) بينما تعني ((الملة مجموع اراء وافعال مرسومة لحياة جماعة معينة)). وهكذا يصبح مفهوم الملة مرادفا لمفهوم الشريعة بالمعنى الواسع، ولمفهوم الدين، وايضا لمفهوم السنة))(٦٣).

المبحث الثاني (*)

إبن سينا

الفرع الاول:ـ في حياته وعصره

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن حسن بن علي بن سينا. ولد في عام ٣٧٠هـ / ٩٨٠م في احدى القرى القريبة من بخارى (١). وقد درس في فترة مبكرة من حياته القرآن الكريم والادب (٢). كذلك درس الفقه والفلسفة والمنطق. وقد راجع كثيرا من النصوص والشروح في العلوم الطبيعية والالهية (٣). كما درس علم الطب واشتهر به في مدة قصيرة من الزمن (٤). مع ذلك، فانه بقي على اتصال بدراسة الفقه والمناظرة فيه(٥). ولعل في طليعة الكتب المهمة التي اهتم بها إبن سينا كتاب مابعد الطبيعة لارسطو (*)، الذي رغم تكرار قرائته له صعب عليه فهمه حتى عثر على كتاب للفارابي في اغراض مابعد الطبيعة حيث فتح امامه باب فهمه وتمكنه من استيعابه (٦).

عمل إبن سينا طبيبا لسلطان بخارى نوح بن منصور الساماني (*). وقد مكنه ذلك من الاطلاع على دار هامة للكتب تتضمن كتبا في علوم شتى افاد منها إبن سينا فائدة كبيرة (٧).

تنقل إبن سينا في اقاليم عدة منها طوس وجرجان (٨). وكان

يأمل الالتقاء بالامير قابوس بن طاهر امير جرجان وبلاد الجبل وطبرستان الذي تولى الامارة بين سنتي ٣٦٦ و ٤٠٣هـ ويقال ان امله لم يتحقق (٩).

ويروي أبو عبيد الجوزجاني تلميذ إبن سينا، ان استاذه املى عليه في جرجان كتاب (المختصر الاوسط في المنطق). كما انه الف لابي محمد الشيرازي (الذي كان قد احتفى بابن سينا واكرمه) كتاب (المبدأ والمعاد) وكتاب (الارصاد الكليه) (١٠).

وقد احتفى بابن سينا في همذان حينما عالج اميرها شمس الدولة (الذي حكم للفترة ٣٨٧ - ٤١٢هـ).. وقد تقلد إبن سينا - نتيجة لمكانته - الوزاره عام ٤٠٥هـ. ومع انه ابعد عنها بسبب شغب اثير ضده من قبل الجنود الا انه اعيد الى منصبه بعد ذلك (١١).

لم تكن حال إبن سينا - بعدئذ - مع سلاطين زمانه مستقرة دائما، بل كانت قد مرت بفترات مدٍ وجزرٍ قربته منهم احيانا وابعدته عنهم في احيان اخرى (١٢).

لقد تمكن إبن سينا من اتمام تأليف كتب هامة اخرى - بالاضافه الى ماذكرناه - منها كتاب (الشفاء)(*) و(المنطق) و (النجاة) و (القانون) (**) و (الاشارات والتنبيهات) (***). كما انه كتب مختصرات لكتب يونانية، والف عدة مؤلفات في الموسيقى. كذلك الف كتبا ثلاثة في اللغة، اضافة الى كتابته لكثير من الرسائل (١٣).

لقد وصف إبن سينا بأنه كان ذو ((قدرة نادرة على العمل،

وتنوع في هذه القدرة)) (١٤). كما انه اتصف بصفة اخرى هي ((اعتداد بالنفس وطموح الى المجد)) (١٥). وقد قيل عنه انه عرف ((الفلسفة الخالصة من طريق الفارابي ولكنه توسع فيها ففاق الفارابي)) (١٦). هذا بالاضافة ماذكر من انه دون ((المنطق تدوينا واضحا وافيا، في الشعر والنثر، حتى استحق لقب المعلم الثالث)) (١٧). وقد عرف إبن سينا ايضا بلقب (الشيخ الرئيس) لمكانته في الطب وممارسته له (١٨). ونظرا لابحاثه الفلسفية الهامة ((فقد عرفت الفلسفة التي قال بها بالفلسفة السينوية)) (١٩).

من جهه اخرى، اشير الى ((ان فلسفته عموما لاتزال تنوء بشئ من الجدل الكلامي، كما انه قبل اشياء على انها لارسطو وهي ليست لارسطو)) (٢٠).

توفي إبن سينا في همذان عام ٤٢٨هـ/١٠٣٧م (٢١).

الفرع الثاني:- بعض الجوانب الاساسية في فكره السياسي

اولا: الحاجة الى الإجتماع، وقيام المدن، وارتباط ذلك بالنبوة

يبين إبن سينا ((ان الانسان يفارق ساير الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير امره، من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجته)) (٢٢). والانسان لابد ان يكون ((مكفيا باخر من نوعه، ويكون ذلك الاخر ايضا مكفيا به

وبنظيره)) (٢٣). وهكذا، باجتماع الناس يكون ((امرهم مكفيا)) (٢٤). ولهذا يضطر الناس الى عقد الإجتماعات، وقيام المدن. وبتصار الانسان على الإجتماعات دون تأسيس المدن يحوله الى ((جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات الناس)) (٢٥).

والوجود الانساني وبقائه يوجب المشاركة بين الناس. والمشاركة تتطلب قيام المعاملة (او التعامل) التي لابد لها من سنة وعدل (٢٦). ووجود السنة والعدل يوجب وجود ((سانّ [اي شارع] ومعدّل [اي عادل يجريها]، ولابد من ان يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة)) (٢٧). وبالتالي يتوجب ((ان يوجد نبي، وواجب ان يكون انسانا، وواجب ان يكون له خصوصية ليست لساير الناس، حتى يستشعر الناس فيه امرا لايوجد لهم فيتميز به منهم، فيكون له المعجزات...)) (٢٨). والنبي ((إذا وجد يجب ان يسن للناس في امورهم سننا باذن اللّه وامره ووحيه وانزال الروح القدس عليه)) (٢٩). كما انه ((يجب ان يشرع لهم من الافعال مايقربهم من اللّه، من صيام وصوم (كذا) وصلاة وجهاد وحج وسواها مما يعود عليهم بالنفع في الدارين)) (٣٠).

ثانيا:ـ المدينة واجزاؤها وماليتها

يفهم من استخدام إبن سينا لمصطلح (المدينة) انه ((يعني به

للأمة الإسلامية كلها)) (٣١). و((يبدو ان الإجتماع الإسلامي في نظره كان هو نموذج الإجتماع المدني)) (٣٢).

ويرى إبن سينا ان (السان) أو المشرع الذي يضع السنن يقوم بترتيب ((المدينة على اجزاء [أو دعائم] ثلاثة:- المدبرون، والصناع، والحفظة. وان يرتب في كل جنس منهم رئيسا مرتب تحته رؤساء يلونه، يترتب تحتهم رؤساء يلونهم، الى ان ينتهي الى افناء الناس، فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة)) (٣٣).

ويرى إبن سينا انه ((لابد من ناس يخدمون الناس، فيجب ان يكون امثال هؤلاء يجبرون على خدمة اهل المدينة العادلة)) (٣٤). كما يشير إبن سينا الى ((من كان من الناس بعيدا عن تلقي الفضيلة)) (٣٥). ويبين انهم ((عبيد بالطبع...)) (٣٦).

ان التقسيم الثلاثي لفئات المدينة انما هو تقسيم افلاطوني كما هو معلوم (٣٧). مع ذلك، فان هذا التقسيم - كما يرى استاذ معاصر - ((يتصل من ناحية اخرى بتلك النزعة الثلاثية في الفلسفة السينوية ذات المنحى الارسطي. فالنفس الانسانية عنده عاقلة وحيوانية ونباتية. وعن كل عقل عنده تصدر ثلاثة:- العقل والنفس والفلك. والموجودات عنده ثلاثة اقسام:- الواجب بذاته، والواجب بغيره، والممكن بذاته)) (٣٨). وبذلك ((فان فئات المجتمع الثلاث تدل كل منها على قوة من قوى النفس أو على مرتبة من مراتب الوجود)) (٣٩).

ولكي لاتكون فئات المدينة منغلقة على نفسها، ومنفصلة بشكل حاسم- وفق ماأشار اليها إبن سينا - فان الحدود فيما بينها ((ليست ثابتة أو مغلقة، كما ان الامر متروك في مراتبه الدنيا على الاقل للاجتهاد والتقدير وليس مقررا سلفا)) (٤٠).

ويتطرق إبن سينا الى وجوب ((ان يكون في المدينة وجه مال مشترك، بعضه من حقوق يفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج، وبعضه يفرض عقوبة، وبعضه يكون من اموال المنابذين للسنة وهو الغنايم)) (٤١). وتكون هذه الاموال بمثابة ((عدة لمصالح مشتركة وازاحة لعلة الحفظة الذين لايشتغلون بصناعة، ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات)) (٤٢).

ويوجب إبن سينا تحريم البطالة والتعطل (٤٣). وفي حالة وجود قوم متعطلين عن العمل، يتوجب النظر في امرهم ((فان كانوا قادرين على العمل، وكان الامتناع منه يرجع للكسل، وجب ردعهم أو نفيهم من الارض ان لم ينفع فيهم الردع والتأديب)) (٤٤). اما إذا كان سبب البطالة مرضا أو زمانة فيتوجب ((ان يجمعوا في مكان خاص... يكون عليهم فيه قيم ينظر في امورهم. ولابد من مال ينفق عليهم منه وتصلح به امورهم)) (٤٥).

وانطلاقا من معتقد إبن سينا بان ((المدينة لاتقوم الا على الصناعات التي يتمثل فيها الاخذ والعطاء)) (٤٦)، فانه يرى وجوب ((ان يحرم الصناعات التي يقع فيها انتقالات الاملاك أو

المنافع من غير مصالح يكون ازائها. وذلك مثل القمار، فان المقامر يأخذ من غير ان يعطي منفعة البتة)) (٤٧). ويضيف ((بل يجب ان يكون الاخذ اخذا من صناعة يعطى بها فايدة يكون عوضا، اما عوض هو جوهر، اوعوض هو منفعة، أو عوض هو ذكر جميل، او غير ذلك مما هي معدودة في الخيرات البشرية)) (٤٨). كما يبين إبن سينا وجوب تحريم الصناعات التي تتعارض مع المصالح أو المنافع العامة مثل تعلم السرقة والمراباة والزنا وغيرها (٤٩).

ثالثا:- الخلافة: وجوب طاعتها، وطرق الاستخلاف، ومواصفات

الخليفة

يبين إبن سينا انه ((يجب ان يفرض السان طاعة من يخلفه، والا يكون الاستخلاف الا من جهته أو باجماع من اهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور انه مستقل بالسياسة، وانه اصيل العقل حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير، وانه عارف بالشريعة حتى لااعرف منه، تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع)) (٥٠). ويضيف إبن سينا انه يسن على الجمهور ((انهم إذا افترقوا وتنازعوا للهوى والميل، او اجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له، فقد كفروا بالله)) (٥١). ويوضح إبن سينا رأيه الشخصي في الطريق الافضل للاستخلاف حينما يقول بان ((الاستخلاف بالنص

اصوب، فان ذلك لايؤدي الى التشاغب والاختلاف)) (٥٢).

ويوجب إبن سينا على كافة اهل المدينة مقاتلة وقتل من يدعي الخلافه اعتمادا على القوة أو المال (وهو الخارج على المستحق للخلافة)، ((فان قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا اللّه وكفروا به، ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح على رأس الملأ ذلك منه)) (٥٣). ويعتبر إبن سينا ((انه لاقربة عند اللّه تعالى بعد الايمان بالنبي، اعظم من اتلاف هذا المتغلب [اي مدعي الخلافة])) (٥٤).

رابعا:- مواجهة الاعداء والمخالفين للسنة

يرى إبن سينا وجوب مقاتلة وافناء الاعداء والمخالفين للسنة ((بعد ان يدعوا الى الحق، وان يباح اموالهم وفروجهم، فان تلك الاموال والفروج، إذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة، لم تكن عايدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها، بل معينة على الفساد والشر)) (٥٥).

ويتطرق إبن سينا الى اهمية العقوبات والزواجر فيوجب ((ان يفرض عقوبات وحدود ومزاجر يمنع بذلك عن معصية الشريعة، فليس كل انسان ينزجر لما يخشاه في الاخرة. ويجب ان يكون اكثر ذلك في الافعال المخالفة للسنة، الداعية الى فساد نظام المدينة، مثل الزنا والسرقة، ومواطأة أعداء المدينة وغير ذلك)) (٥٦).

خامسا:- كيف تنضبط المدينة؟

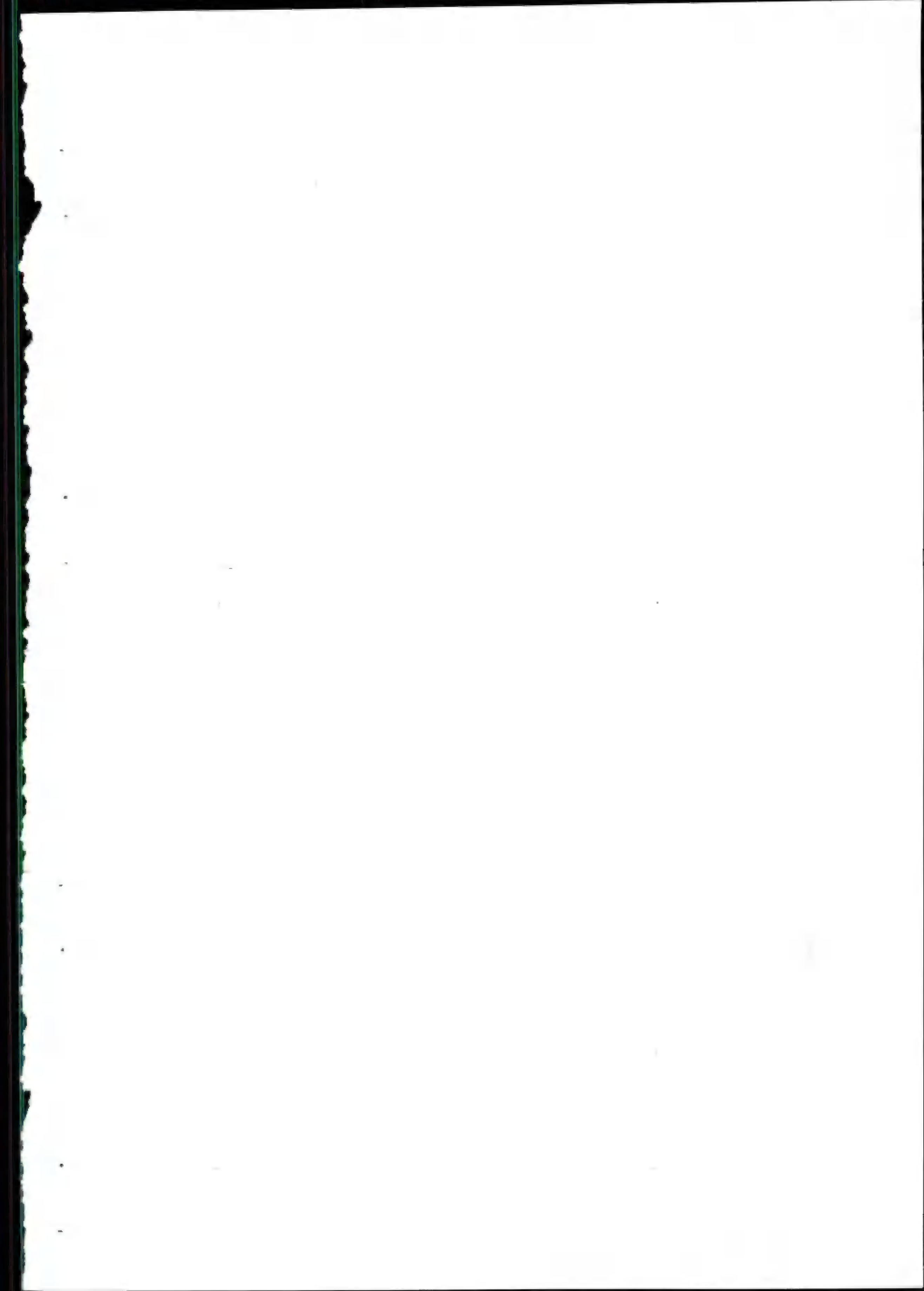
يرى إبن سينا ان مهمة السايس _((من حيث هو الخليفة))(٥٧) ضبط المدينة ((بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج واعداد اهب الاسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك)) (٥٨). كما ان على الخليفة ان ((لايفرض فيها احكام جزئية فان،فرضها فساد لانها تتغير مع تغيير الاوقات، وفرض الكليات فيها من تمام الاحتراز غير ممكن، فيجب ان يجعل ذلك الى اهل المشورة)) (٥٩).

ويعتقد إبن سينا وجوب ((ان يفوض كثير من الاحوال، خصوصا في المعاملات، الى الاجتهاد، فان للاوقات احكاما لايمكن ان تضبط)) (٦٠). وقد اعتبر معتقد ابن سينا هذا دليلا على نزعته العملية ومعرفته للزمن ونوازله، وادراكه ((ان لكل وقت احداثه واحكامه التي تناسبه وبها تصلح امور من يعيشون فيه)) (٦١).

سادساً: العالم خارج دار الإسلآم

يرى إبن سينا ((ان العالم خارج دار الإسلآم ينقسم الى ثلاثة اقسام: فهناك،غير المدينة ،(غير الامة الإسلآمية) لكنها ذات صفة حميدة، وهذه لابأس بموادعتها، لكن لا على الاطلاق، فقد تأتي حقبة تتقدم فيها اعتبارات عالمية الدعوة على كل ما عداها. وهناك دار الحرب، وهذه لا تصح مهادنتها. وهناك اخيراً، دار الكفر التي

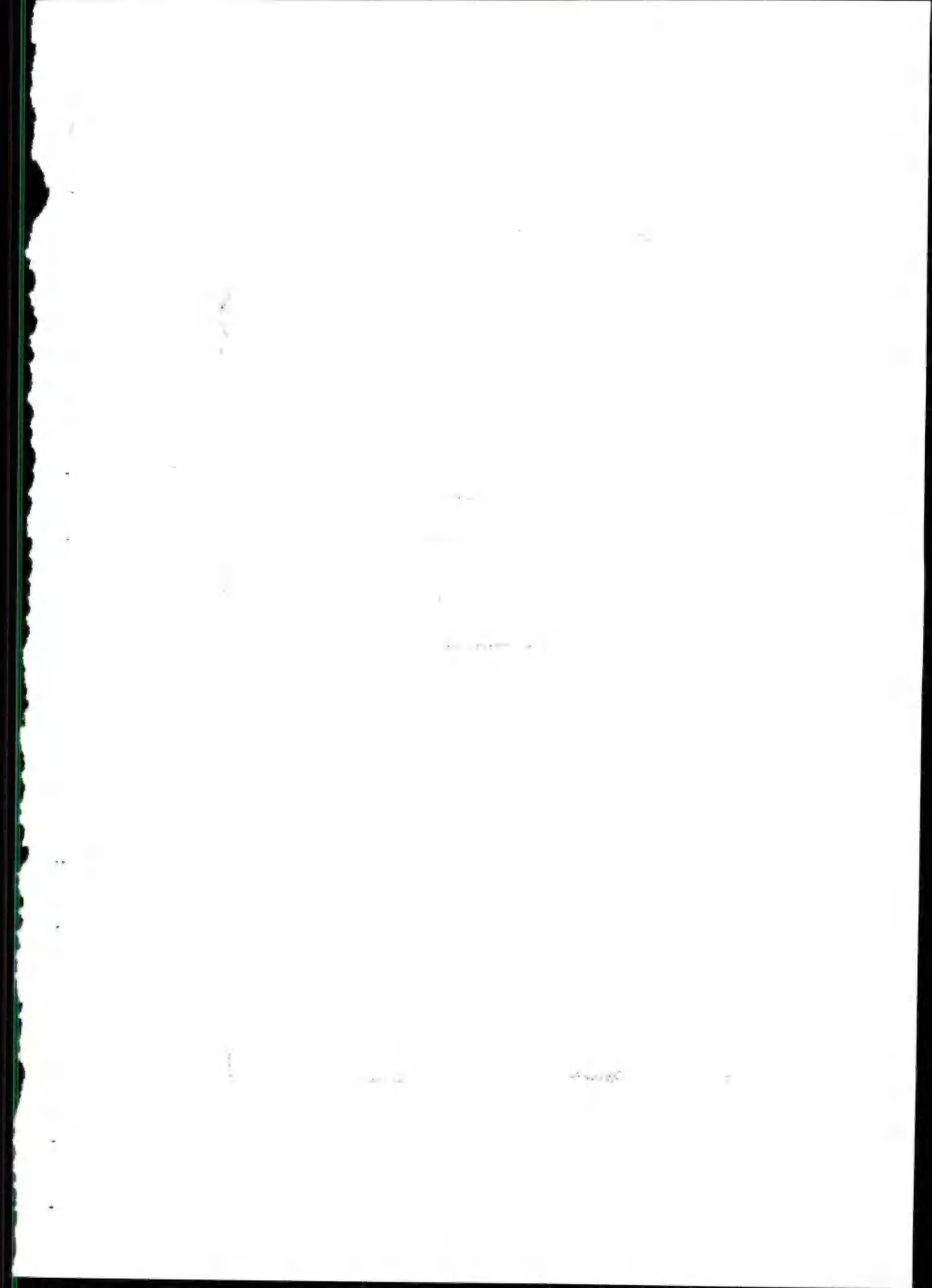
لا تعالن المسلمين العداء لكن تسود فيها انظمة فاسدة، وعلى المسلمين قتالها ايضاً.)) (٦٢) ويبدو ان إبن سينا في وجهة نظره هذه يخضع ((لاعتبارات التدقيقات الفقهية الإسلآمية دون ان ينسى في النهاية المبدئية الإسلآمية الاولى التي تعتبر الجهاد ماضياً الى يوم القيامة)). (٦٣)





الفصل الثالث

الاتجـاه السياسـي-الفقهي



المبحث الاول

الماوردي

الفرع الاول: في حياته وعصره

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي. ولد عام ٣٦٤هـ/٩٧٤م في البصرة(١). وفيها امضى الشطر المهم من حياته(٢). وقد كانت البصرة انذاك احدى العواصم الفكرية المشهورة(٣) نظرا للدور العلمي الهام الذي قامت به منذ تأسيسها(٤).

اغترف الماوردي من ينابيع المعرفة في البصرة على يد الفقيه الشافعي أبو القاسم الصيمري (ت٣٨٦هـ)(٥). ثم رحل الى بغداد لاستكمال تحصيله العلمي حيث تتلمذ في حلقات فقهاء بارزين في تلك الفترة كابي حامد الاسفراييني (ت٤٠٦ هـ)(*). وقد اثر الصراع الفكري والسياسي الدائر انئذ في نمط تفكير الماوردي وارائه الفقهية(٦).

عقب اتمام تحصيله العلمي تولى القضاء في بلدان كثيرة(٧). كما انه بعد تجواله في اقطار متعددة ((عاد الى بغداد فدرس بها

عدة سنين وحدث فيها وفسر القرآن، والف فيها كتبه، ثم لقب بلقب اقضى القضاة في سنة (٤٢٩هـ)))(٨). وهذه المكانة هي التي دفعت احد الكتاب المعاصرين الى وصفه بأنه كان ((مشرعا دستوريا وقانونيا ممتازا، بل والمرجع الوحيد بالنسبة لعدد من المسائل التي تتعلق بتنظيم شؤون الادارة والاقتصاد في الإسلام، والمفكر الفذ الذي استطاع ان يشرع للخلافة))(٩).

ونظرا لمؤهلات الماوردي ومكانته البارزة تم اختياره سفيرا بين الخليفة العباسي وبني بويه(١٠). وكان موضع احترام وتقدير كلا الطرفين(١١). كما انه قام بمهمة السفارة بين الخليفة وبين السلاجقة(١٢).

لقد عرف عن الماوردي ملازمته للخلفاء العباسيين حتى اواخر ايام حياته. فقد ((كان يشاركهم في حل الازمات ويشاركهم حتى في افراحهم))(١٣).

ونظرا لما كان للماوردي من اطلاع واسع، ومكانة فقهية، واحاطة وشهرة، اختير رئيسا لجماعة الشافعية في عهده. ومما يروى في هذا الصدد ان اربعة من كبار فقهاء المدارس الفقهية الاربع، ومن بينهم الماوردي، استجابوا لرغبة الخليفة القادر بالله العباسي بتصنيف مختصرات شاملة بحسب مدارسهم الفقهية. وحين تقدم اولئك الفقهاء بمصنفاتهم، اقر الخليفة بتميز مكانة كتاب الاقناع الذي كتبه الماوردي(١٤). ويبدو ان القادر كان يهيئ لسياسة خاصة به تعيد للخلافة العباسية قوتها وهيبتها في مواجهة مخالفيها

عقائديا وتاريخيا عن طريق استخدام ((قوى دينية وقانونية واخلاقية))(١٥). وقد تجسد ذلك في نشر القادر لما عرف ببيان ((الاعتقاد القادري)) الذي اظهر ((كيف ان القضاة قد الزموا بتوقيعه. وان الولاة والامراء كانوا يلتزمون بمبادئه ويعملون على قراءته وتذكير الناس به في خطب الجمعة وحلقات الوعظ، وفي كل المناسبات الدينية والسياسية))(١٦). انه بيان كان ((يدعو بصرامة الى القيام بمراجعة عامة شاملة لكل المواقف السالفة المتخذة من العقيدة، ومن الصحابة، ومن الدولة الاموية، ومن تاريخ الإسلام برمته...))(١٧).

ان المكانة العلمية للماوردي تتأكد من خلال ماكتبه من مؤلفات عديدة في حقول علمية متنوعة. فمنها ماهو ديني مثل كتاب تفسير القرآن (ويسمى النكت والعيون)،وكتاب الحاوي الكبير (في الفقه الشافعي). ومن مؤلفاته ماهو لغوي وادبي مثل كتاب ادب الدنيا والدين،وكتاب الامثال والحكم. اما كتبه التي عالجت الموضوعات السياسية بشكل جلي فهي: كتاب قوانين الوزارة وسياسة الملك، وكتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر، وكتاب نصيحة الملوك(١٨)، وكتاب الاحكام السلطانية الذي اشتهر به الماوردي بين المتخصصين المحدثين في الدراسات الإسلامية(١٩).

ولعل اشتهار كتاب الاحكام السلطانية يعود الى تناوله مواضيع هامة لم يكن في مقدور احد من اولئك المتخصصين ان يخوض فيها دون تعرضه لمضامينه أو الاشارة اليه. كذلك فان التوافق بين

كتاب الماوردي هذا في عنوانه وكثير من محتوياته مع كتاب الاحكام السلطانية لابي يعلى الحنبلي (ت٤٥٨هـ) ربما كان دافعا الى توفر دراسات عدة عليه ونواله قسطا من اهتمام الباحثين والناشرين اكثر من غيره من مؤلفات ربما توازيه في الاهمية وتقاربه في المضمون(**).

ويعتبر هذا الكتاب حصيلة للجهود التي بذلها الماوردي في فهم الاركان الرئيسة للشريعة الإسلامية وفي مقدمتها القرآن الكريم والسنة النبوية. كما يعتبر ايضا خلاصة للنتائج السياسية التي استخلصها من دراسته لفترة النبوة والراشدين. وبالاضافة الى ذلك، فان الماوردي اسند آراءه بآراء عدد من المسلمين الاوائل، كما انه نظر بعين الاعتبار الى الواقع السياسي الذي عاش فيه(٢٠).

ومن خلال دراسته لآراء ومواقف الماوردي السياسية، يعتقد المستشرق البريطاني الاستاذ هاملتون كب ان الماودري كتب كتابه في محاولة تهدف الى تاكيد سلطة الخلفاء العباسيين بوجه الامراء البويهيين الذين كانوا يمسكون بمقاليد السلطة الحقيقية في الدولة. ومما ساعدة في ذلك وجود السلطان محمود الغزنوي الذي كان ذا قوة مهيمنة على فارس، والذي رفع من هيبة الخليفة ببغداد باعلان ولائه للعباسيين(٢١). ويبدو، في واقع الامر، ان الماوردي اراد من كتابه ان يضع الاساس النظري الذي يحدد سلطة الخليفة المسؤول عن الشؤون الدينية من جهة، والامير البويهي الذي يهيمن على الادارة المدنية في الدولة من جهة اخرى. وتحديد

سلطات كل منهما - كما اراده- انما يتم باتفاق يتحقق عن طريق التفاوض بين الطرفين (٢٢).

كان الماوردي استاذا لعدد من التلاميذ الذين اصبحوا شخصيات علمية عرفتها كتب السير والطبقات مثل: الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) مؤلف الكتاب الشهير (تاريخ بغداد) وابن خيرون (ت٤٨٨هـ) وعبد الملك بن ابراهيم المقدسي (ت٤٨٩هـ) وابو سعيد القشيري (ت٤٩٤هـ) وابو منصور القشيري (ت٤٨٢هـ)(٢٣).

توفي الماوردي في بغداد عام ٤٥٠هـ/١٠٥٨م(٢٤).

الفرع الثاني: قضية الامامة

اولا: تعريف الامامة ووجوبها

يعرف الماوردي الامامة بأنها ((موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا))(٢٥). ويبدو من هذا التعريف ان امامة الدولة انما ((هي في حقيقتها نيابة عن الرسول الاعظم صلى اللّه عليه وسلم)) (٢٦) وذلك يتضمن وجوب ان يكون الامام ((المثل الاعلى لافراد الامة))(٢٧). كذلك يبين هذا التعريف وظيفة الامام الذي ينوب عن الرسول وهي ((العمل على ان يظل الدين مصونا من كل مايسيء اليه))(٢٨) وايضا ((العمل على اتخاذ كافة الاجراءات التي تكفل المصالح الدنيوية لافراد الامة))(٢٩). كما

يفهم من مضمون التعريف ان الماوردي يرادف بين الامامة والخلافة. وهو في هذا المنحى يبدو متأثرا بالواقع السياسي للخلافة العباسية الذي اقترن فيه ـ ابتداء من عصر الخليفة المأمون ـ وصفي (الخليفة) و(الامام) بشخص واحد هو القابض على السلطة السياسية. بينما لم تكن (الخلافة) و(الامامة) قبل ذلك مترادفة بالضرورة سواء في الممارسة السياسية في اطارها الرسمي أو في تصوّرات القوى المعارضة:

ويبين الماوردي ان الامامة واجبة بالاجماع(٣٠). ويشير الى الاختلاف في مصدر وجوبها. فيبين ان طائفة امنت بالوجوب العقلي للامامة((لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم عن التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجا مضاعين))(٣١). ثم يعرض لموقف الطائفة الاخرى التي اعتقدت ان الامامة واجبة بالشرع وليس العقل((لان الامام يقوم بامور شرعية قد يكون مجوزا في العقل ان لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجبا لها، وانما اوجب العقل ان يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع، ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل... ولكن جاء الشرع بتفويض الامور الى وليه في الدين))(٣٢). ويبين الماوردي استشهاد هذه الطائفة بالاية القرآنية (ياايها الذين امنوا اطيعوا اللّه واطيعوا الرسول واولي الامر منكم).. حيث اعتبرتها نصا بفرض طاعة اولي الامر الذين هم((الائمة المتأمرون))على الناس (٣٣).

ومما يلاحظ ان الماودري رغم اعتقاده بثبوت وجوب الامامة، الا انه لم يحدد موقفا واضحا من مصدر الوجوب: هل هو الشرع كما ذهبت اليه مدارس اهل السنة ام هو العقل كما اعتقدت به غالبيه المعتزلة(٣٤). وتدفعنا هذه المسألة الى تقديم خلاصتين، لابد ان تكون احداهما صوابا:

الاولى: لما كان الاجماع احد المصادر الرئيسة للشريعة الإسلآمية،فاننا قد نفهم ضمنا ان الماوردي من المؤمنين بالوجوب الشرعي للامامة اعتمادا على مقولته بالوجوب المنبثق من الاجماع.

الثانيه: ان الماوردي لم يرد ان يظهر موقفا محددا من مصدرية الوجوب وذلك بسبب ما اجتمع فيه من شافعية المذهب الفقهي - كما هو معروف - مما يجعله مندرجا مع دعاة الوجوب الشرعي من جهة، ومعتزلية بعض افكاره أو مواقفه التي اشارت اليها بعض المصادر المعتبرة(٣٥) مما تجعله من دعاة الوجوب العقلي الذي تؤمن به اغلبية المعتزلة من جهة ثانية.

ثانيا: شـروط الامامـة

يذكر الماوردي ان الشروط المعتبرة فيمن يتولى الامامة سبعة هي:-

١ - ((العدالة على شروطها الجامعة)).

٢ - ((العلم المؤدي الى الاجتهاد في النوازل والاحكام)).
٣ - ((سلامة الحواس... ليصح معها مباشرة مايدرك بها)).
٤ - ((سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض)).
٥ - ((الرأي المفضي الى سياسة الرعية وتدبير المصالح)).
٦ - ((الشجاعة والنجدة المؤدية الى حماية البيضة وجهاد العدو)).
٧ - ((النسب وهو ان يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الاجماع عليه))(٣٦).

ويتضح في هذا الصدد ان الماوردي قد اكد على شرط (العدالة) كاول شرط يجب توفره فيمن يتولى الامامة. وانه ذهب الى ابعد من مجرد التأكيد على ذلك حينما حدد العدالة بشروطها الجامعة المتضمنة: صدق اللهجة، وظهور الامانة، والعفة عن المحارم، وتوقي المآثم، والابتعاد من الريب، والامان في حالتي الرضا والغضب.. (٣٧) وهذه كلها شروط تعطي للعدالة محتوى دينيا اخلاقيا يؤكد على الاستقامة في السلوك، وتوافر التقوى، فضلا عن المحتوى العام للعدالة الذي يشير الى انتهاج طريق النصفة المناقض للظلم.

اما عن شرط العلم الاجتهادي فقد قصد الماوردي ان يكون الامام ((عالما بالاحكام الشرعية، وعلمه بها يشتمل على علم اصولها، والارتياض بفروعها))(٣٨)). واصول الاحكام عنده اربعة: القرآن

الكريم، والسنة النبوية، والاجماع، والقياس (٣٩). فإذا اشتمل علم الامام ((بهذه الاصول الاربعة في احكام الشريعة، صار بها من اهل الاجتهاد في الدين. وان اخل بها أو بشيء منها،خرج من ان يكون من اهل الاجتهاد))(٤٠).

وقدر تعلق الموضوع بالشروط الاخرى المتبقية عدا النسب القرشي، فان الماوردي اراد، في الحقيقة ، ان يتوفر في من يتولى الامامة مؤهلات الثقافة السياسية والادارية والحربية والكفاية النفسية والجسمية التي يتمكن بها من التصدي الى حفظ مصالح الامة وتدبيرها والدفاع عنها في الداخل والخارج.

اما عن اشتراط الماوردي للنسب القرشي في الامامة، فانه قد اعتقد بما ذهبت اليه غالبية المدارس الفقهية في التاريخ العربي الإسلامي وخاصة رجال تلك المدارس المتقدمون الذين التزموا بماروي عن الرسول (ص) من احاديث فهموها وفسروها بما يسند صحة الشرط الذي اشترطوه. هذا بالاضافة الى انه باشتراط الماوردي قرشية الامامة يؤكد - ايضا- الواقع التاريخي للخلافة كمؤسسة تولاها منذ نشأتها الاولى وحتى عصر الماوردي اناس كلهم من قريش.

ثالثا: انعقاد الامامة (او طرق تولي الحكم في الدولة العربية الاسلامية)

يبين الماوردي ان الامامة تنعقد بطريقين هما: اختيار اهل الحل والعقد، وعهد الامام السابق الى اللاحق (٤١).

الطريق الاول: وهو الذي تنعقد فيه الامامة باختيار اهل الحل والعقد، الذين يعرفون ايضا باهل الاختيار والشروط المعتبرة فيهم ثلاثة (٤٢):ـ

١ - العدالة على شروطها الجامعة.

٢ - العلم الموصل الى معرفة مستحق الامامة بشروطها.

٣ - الرأي والحكمة المفضيان الى اختيار الاصلح للامامة.

ان هذه الشروط تشبه الشروط التي اوجب القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ) توافرها في عاقدي الامامة (٤٣).

والملاحظ أن الماوردي ـفي ايراده للشروط اعلاه - لايشترط العلم الموصل الى الاجتهاد بل يكتفي بالعلم الذي يمكن من معرفة مستحق الامامة بالشروط المعتبرة فيها. وفي ذلك يختلف الماوردي مع فقهاء اخرين يرون وجوب توافر العلم الاجتهادي ولو في واحد فقط من العاقدين (٤٤).

ويعرض الماوردي اختلاف الفقهاء في النصاب الواجب توافره في من تنعقد به الامامة من اهل الاختيار كما يلي:

١- اعتقدت طائفة بان الامامة لاتنعقد ((الا بجمهور اهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به (اي بالامام) عاما والتسليم لامامته اجماعا))(٤٥). وقد بين الماوردي ان مذهب هؤلاء ((مدفوع ببيعة ابي بكر رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها))(٤٦).

٢- ذهبت طائفة ثانية الى ان ((اقل من تنعقد به منهم الامامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها احدهم برضا الاربعة استدلالاً بامرين: احدهما ان بيعة أبي بكر رضي الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها، وهم: عمر بن الخطاب وابو عبيدة بن الجراح واسيد بن حضير وبشر بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة رضي الله عنهم والثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الشورى في ستة ليعقد لاحدهم برضا الخمسة))(٤٧).

٣- قالت طائفة ثالثة ان الامامة ((تنعقد بثلاثة يتولاها احدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين))(٤٨).

٤- وذهبت طائفة رابعة الى جواز انعقاد الامامة بفرد واحد ((لان العباس قال لعلي رضوان الله عليهما امدد يدك ابايعك فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع إبن عمه فلا

يختلف عليك اثنان، ولانه حكم وحكم واحد نافذ))(٤٩).

الطريق الثاني: وهو الذي تنعقد فيه الامامة بعهد من الامام السابق الى الامام اللاحق(٥٠). ويذكر الماوردي ان هذا االطريق قد انعقدالاجماع على جوازه وصحته في سابقتين اقرهما المسلمون اولاهما: ان ابا بكر الصديق عهد بالامامة الى عمر بن الخطاب، فاثبت المسلمون امامته باقرارهم لذلك العهد. وثانيهما ان عمر بن الخطاب عهد بالامامة الى اهل الشورى فقبل المسلمون بذلك اعتقادا منهم بصحة العهد بالامامة اليهم دون بقية الصحابة(٥١).

رابعا: اهل الحل والعقد وكيفية اختيار الامام

يبين الماوردي ان اهل الحل والعقد يتولون مهمة تصفح احوال المستحقين للامامة ممن تتوفر فيهم شروطها، فيقدموا ((للبيعة منهم اكثرهم فضلا واكملهم شروطا ومن يسرع الناس الى طاعته ولايتوقفون عن بيعته))(٥٢). وحين يقودهم اجتهادهم الى اختيار الشخص المناسب يعرضون عليه الامامة ((فان اجاب اليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الامامة فلزم كافة الامة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته))(٥٣). اما إذا امتنع عن قبول الامامة فلا يجبر عليها لانها عقد رضائي لايقوم على اكراه، ويعدل عنه الى غيره من مستحقي الامامة.(٥٤)

ويتعرض الماوردي لكيفية الاختيار في حالة التكافؤ في الشروط بين مستحقي الامامة فيوضح انه ((لو تكافأ في شروط الامامة

اثنان قدم لها اختيارا اسنهما))(٥٥). مع ذلك فان الماوردي يضيف بان زيادة السن مع كمال البلوغ ليست شرطا، وانه من الجائز مبايعة اصغرهما سناً. كذلك يذكر الماوردي انه ((لو كان احدهما اعلم والاخر اشجع روعي في الاختيار مايوجبه حكم الوقت))(٥٦). ويعني ذلك ان الاعلم يكون احق بالامامة ((ان كانت الحاجة الى فضل العلم ادعى لسكون الدهماء وظهور اهل البدع))(٥٧). ويكون الاشجع احق بالامامة إذا ((كانت الحاجة الى فضل الشجاعة ادعى لانتشار الثغور وظهور البغاة))(٥٨).

ويبين الماوردي ان الفقهاء اختلفوا في موقفهم من اختيار مستحق الامامة إذا ماتنازع فيها اثنان ممن تكافأ في شروطهما. فيرى بعض الفقهاء ان تنازعهما يكون قدحا يفضي الى منعهما منها والعدول الى غيرهما(٥٩). اما رأي غالبية الفقهاء فهو ان التنازع في الامامة ((لايكون قدحا مانعا. وليس طلب الامامة مكروها،فقد تنازع فيها اهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب))(٦٠). واختلفت الغالبية في كيفية الاختيار قطعا للتنازع مع تكافؤ الاحوال ((فقالت طائفة: يقرع بينهما ويقدم من قرع منهما. وقال اخرون: بل يكون اهل الاختيار بالخيار في بيعة ايهما شاؤا من غير قرعة))(٦١).

خامسا: وحدة الامامة في الامـــة

يرى الماوردي انه ((لايجوز ان يكون للامة امامان في وقت واحد)) (٦٢). وهو في ذلك يعترف بالخليفة العباسي في بغداد، وينكر خلافة الامويين في الاندلس والفاطميين في مصر(٦٣). ومن الواضح ان الماوردي قد استهدف الحفاظ على وحدة الامة، وعدم تعريضها لحالة التجزئة والتشرذم التي تقترن مع تشتت اقطار الامة في ولاءات متباينة لقيادات متعددة.

ويتعرض الماوردي الى تغاير اراء الفقهاء حول عقد الامامة لامامين في بلدين في وقت واحد. فيوضح ان مجموعة منهم اعتقدت ان الامام منهما((هو الذي عقدت له الامامة في البلد الذي مات فيه من تقدمه))(٦٤) لان اهل ذلك البلد ((بعقدها اخص وبالقيام بها احق، وعلى كافة الامة في الامصار كلها ان يفوضوا عقدها اليهم ويسلموها لمن بايعوه لئلا ينتشر الامر باختلاف الاراء وتباين الاهواء))(٦٥).

اما المجموعة الثانية من الفقهاء فقد اعتقدت ان على كل واحد من الامامين ((ان يدفع الامامة عن نفسه ويسلمها الى صاحبه طلبا للسلامه وحسما للفتنه ليختار اهل العقد احدهما أو غيرهما))(٦٦).

وقالت مجموعة ثالثة من الفقهاء بان ((يقرع بينهما دفعا للتنازع وقطعا للتخاصم فايهما قرع كان بالامامة احق))(٦٧).

والصحيح في رأي الماوردي وماعتبره انه رأي الفقهاء المحققين ((ان الامامةلاسبقهما بيعه وعقدا. فإذا تعين السابق منهما استقرت له الإمامه وعلى المسبوق تسليم الامر اليه والدخول في بيعته))(٦٨). اما إذا ثبت عقد الامامة لهما في وقت واحد دون سبق لاحدهما على الاخر ((فسد العقدان واستؤنف العقد لاحدهما اولغيرهما))(٦٩).

ان الماوردي،حينما يعتبر شرعية الامامة مرتبطة باسبقية البيعة والعقد، انما يؤكد التزامه بالخلافة العباسية، وميوله الواضحة في استمرارها. ذلك ان اسبقية انعقاد الامامة والبيعة ستتحقق حتما لمن يقع عليه الاختيار أو العهد في اطار الاسرة العباسية في العاصمة التي لابد لساكنيها من ان يعلموا- مع حالة وسائل الاتصال البطيئة القديمة- قبل غيرهم من اهالي الاقاليم بفراغ منصب الخلافة، والذين سيسبقوهم في تقديم ولائهم لمن سيخلف الخليفة المتوفى.

سادسا: الخلافة واعتبارات المصلحة العامة

يجيز الماوردي ان يعهد الخليفة الى اثنين أو اكثر ويرتب الخلافة فيهم من بعده مراعاة لاعتبارات المصلحة العامة(٧٠). ويستشهد في ذلك بسوابق ثلاث:

الاولى: تعيين النبي(ص) لثلاثة قواد على التعاقب (زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبدالله بن رواحة) على جيش مؤته(٧١). ويحاول الماوردي ان ينقل خصوصية هذه السابقة من

ميدان الحرب الى عمومية قيادة الامة فيذكر انه ((اذ فعل النبي صلى اللّه عليه وسلم ذلك في الامارة جاز مثله في الخلافة))(٧٢).

الثانية: عهد الخليفة سليمان بن عبد الملك الى عمر بن عبد العزيز ومن بعده الى يزيد بن عبد الملك(٧٣). وإذا لم يكن سليمان حجة -كما يضيف الماوردي العباسي النزعة- ((فاقرار من عاصره من علماء التابعين ومن لايخافون في الحق لومة لائم هو الحجة))(٧٤).

الثالثة: رتب الخليفة هارون الرشيد الخلافة في ثلاثة من اولاده: الامين والمأمون والمؤتمن (٧٥). ويوضح الماوردي ان ذلك تم ((عن مشورة من عاصره من فضلاء العلماء))(٧٦).

ويبدو ان الماوردي يجوز لاي من اولياء العهد إذا ماتسلم مهام الخلافة الا يلتزم بما قرره سلفه الراحل، وان ينصب لولاية العهد من يشاء. وذلك يتضح في قوله ان ((الظاهر من مذهب الشافعي رحمه اللّه وما عليه جمهور الفقهاء انه يجوز لمن افضت اليه الخلافة من اولياء العهد ان يعهد بها الى من يشاء ويصرفها عمن كان مرتباً معه))(٧٧).

ويتضح من ذلك كله ان الماوردي اراد اضفاء الصفة الشرعية على ممارسات عباسية سابقة في تولية العهد لاثنين أو اكثر وترتيب الخلافة فيهم. كما انه بتجويزه خروج ولي العهد-حين تسلمه

السلطة-على ترتيب ولاية العهد التي امضاها الخليفة السابق، انما اراد تبرير ماقام به الخليفة أبو جعفر المنصور من العهد الى ولده المهدي بدلا من عيسى بن موسى الذي كان قد عهد اليه السفاح بتولية العهد بعد المنصور (٧٨).

سابعا: تغير حال الامام وخروجه عن الامامة

يبين الماوردي ان قيام الامام بحقوق الامة يوجب له على الامة حق الطاعة وحق النصره الا إذا تغير حاله(٧٩). وبعبارة اخرى فان خروج الامة على سلطة امامها يصبح ممكنا في حالة تغير حال الامام. والذي يغير حال الامام ويخرجه عن الامامة شيئان:

الاول: جرح في عدالته، وذلك يعني ارتكابه الفسق، والفسق على نوعين:

أ- متابعة الشهوة بارتكاب المحظورات والاقدام على المنكرات.

ب- تأويل شبهة خلاف الحق (٨٠).

الثاني: نقص في بدنه،والنقص الذي يطرأ على بدنه ينقسم الى ثلاثة اقسام :

أ- نقص الحواس: ويتمثل فقط في زوال العقل وذهاب البصر (٨١).

ب- نقص الاعضاء: وهو مايمنع من العمل أو النهوض كذهاب اليدين أو ذهاب الرجلين (٨٢).

ج- نقص التصرف: وهو على نوعين:

١- الحجر: وهو ان يستولي احد اعوان الامام على الامور بحيث يكون مستبدا الى حد الخروج عن حكم الدين ومقتضى العدل. لذلك يلزم الامام ازالة تغلب ذلك المستبد والا يخرج عن الامامة (٨٣).

٢- القهر:- وهو ان يصير الامام اسيرا لدى عدو قاهر-سواء كان مشركا او مسلما باغيا-يتعذر عليه الخلاص منه (٨٤).

الفرع الثالث: الوزارة والامارة

اولا: الوزارة

١- تعريفها: يبين الماوردي ان الوزارة هي ولاية عامة صادرة عن الامام في الاعمال العامة، ويتولاها الوزراء الذين ((يستنابون في جميع الامور من غير تخصيص))(٨٥).

٢- طبيعة منصب الوزير: ان الوزير في منصب يدبر فيه شؤون غيره من الرعايا، ويتدبر فيه بغيره من الملوك. فالوزير سائس ومسوس. فهو من جهة يقوم بسياسة الرعية، وهو من جهة ثانية ينقاد لطاعة السلطان. ولذلك، فان الوزير يجمع بين سطوة مطاع وانقياد مطيع. فجانب من فكره جاذب للرعية، وجانبه الاخر مجذوب

للسلطان. والناس على اقسام ثلاثه: سائس،ومسوس، وجامع بينهما. والوزير له هذه الرتبة الجامعة، ومسؤوليتها اثقل المسؤوليات (٨٦).

٣- اسس الوزارة: تقوم الوزارة على اسس خمسة هي:

أ- الدين: يباشر الوزير تدبير ملك قائم على الدين. وانصار الدين ، حتى وان قعدت اجسادهم عن مناصرة الوزير، فان قلوبهم لاتقعد عنه. وحسب الوزير ان تكون القلوب معه (٨٧).

ب- العدل: ان انتهاج الوزير لسبيل العدل يؤدى الى انقياد الناس له بالطاعة. والعدل استثمار دائم، اما الجور فهو استئصال منقطع. والعدل يكون في الاموال والاقوال والافعال (٨٨).

ج- توليه الاكفاء: للوزير الحق في تقريب من يريد وابعاد من يكره دون ان يحط ذوي الأقدار ويرفع اهل الخمول. أو بعبارة اخرى : دون ان يقرب ذوي النقص ويبعد ذوي الفضل (٨٩).

د- الوفاء بالوعد والوعيد: يتوجب ان يكون وفاء الوزير بالوعد حتما لان الوعد حق عليه، ويجب ان يفي بالوعيد حزما لان الوعيد حق للوزير على غيره(٩٠).

هـ- الجد والحق والصدق: يعتبر الجد((من قواعد الحق الباعث على الصلاح))(٩١) وهو على النقيض مع الهزل الذي هو((من مرح الباطل الداعي الى الفساد))(٩٢)، والفرق مابين الجد والهزل هو كالفرق مابين الحق والباطل ((وتنافر الاضداد يمنع من الجمع بينهما))(٩٣) وقد قيل ان((الحق مفروض والباطل

مرفوض))(٩٤). وكما يتنافر الجد والهزل، والحق والباطل، ((كذلك الصدق والكذب،ضدان متنافران))(٩٥). والصدق ((من لوازم العقل،وهو أُسّ الدين، وتوأم الحق))(٩٦). اما الكذب فهو ((من غرائز الجهل، وهو زور يقترن بغرور))(٩٧).

٤- انواع الوزارة: يبين الماوردي ان الوزارة على نوعين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ (٩٨).

أ- وزارة التفويض : وهي ((ان يستوزر الامام من يفوض اليه تدبير الامور برأيه وامضاءها على اجتهاده))(٩٩). ذلك ان الامام لايستطيع ان يباشر تدبير شؤون الامة كافة الا باستنابه الوزير. ونيابة الوزير، الذي يشارك الامام في تدبير الامور،افضل في تنفيذ الامور من انفراده بها وذلك يبعد عن الزلل ويمنع من الخلل (١٠٠).

ان الشروط الواجب توافرها في وزير التفويض هي نفس شروط الامامة باستثناء النسب القرشي مع زيادة شرط ((ان يكون من اهل الكفاية فيما وكل اليه من امر الحرب والخراج خبرة بهما ومعرفة بتفصيلهما فانه مباشر لهما تارة ومستنيب فيهما اخرى))(١٠١).

ويجوز لوزير التفويض :

-((ان يحكم بنفسه وان يقلد الحكام)).
-((ان ينظر في المظالم ويستنيب فيها)).
-((ان يتولى الجهاد بنفسه،وان يقلد من يتولاه)).
-((ان يباشر تنفيذ الامور التي دبرها، وان يستنيب في تنفيذها))(١٠٢)

ومما يلاحظ على هذه الصلاحيات انها تشبه صلاحيات الامام نفسه. اما مايختلف فيه الامام عن وزير التفويض فهي ثلاثة امور:

- ان من حق الامام العهد الى من يشاء وليس ذلك من صلاحية الوزير (١٠٣)

- يحق ((للامام ان يستعفي الامة من الامامة وليس ذلك للوزير)) (١٠٤).

- للامام الحق في ((ان يعزل من قلده الوزير وليس للوزير ان يعزل من قلده الامام)) (١٠٥).

ب- وزارة التنفيذ: وتعتمد هذه الوزارة ((على رأي الامام وتدبيره)) (١٠٦). ووزير التنفيذ وسيط بين الامام وبين الرعايا والولاة . فهو يؤدي عن الامام ((ماامر وينفذ عنه ماذكر ويمضي ماحكم ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش)) (١٠٧). كما يعرض وزير التنفيذ على الامام ((ماورد من مهم وتجدد من حدث ملم)) (١٠٨). ولذلك فانه ((معين في تنفيذ الامور وليس بوال عليها ولامتقلدا لها. فان شورك في الرأي كان باسم الوزارة اخص وان لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة اشبه)) (١٠٩).

ويراعى في اختيار وزير التنفيذ سبع صفات ((احدها الامانة حتى لايخون فيما قد اؤتمن عليه ولايغش فيما قد استنصح فيه. والثاني صدق اللهجة حتى يوثق بخبره فيما يؤديه ويعمل على قوله فيما ينهيه. والثالث قلة الطمع حتى لايرتشي فيمايلي ولاينخدع فيتساهل. والرابع ان يسلم فيمابينه وبين الناس من

عداوة وشحناء، فان العدواة تصد عن التناصف وتمنع من التعاطف. والخامس ان يكون ذكورا لما يؤديه الى الخليفة وعنه لانه شاهد له وعليه. والسادس الذكاء والفطنة حتى لاتدلس عليه الامور فتشتبه، ولاتموه عليه فتلتبس فلا يصح مع اشتباهها عزم ولايصلح من التباسها حزم... والسابع ان لايكون من اهل الاهواء فيخرجه الهوى من الحق الى الباطل ويتدلس عليه المحق من المبطل))(١١٠). ويضيف الماوردي صفة ثامنة هي((الحنكة والتجربة التي تؤدي الى صحة الرأي وصواب التدبير)) إذا ماشارك وزير التنفيذ الامام في الرأي،والا فان هذه الصفة تكون منتفية (١١١).

وبناء على ماتقدم فأن الماوردي لايشترط في وزير التنفيذ توافر شروط الحرية والإسلام والعلم بالاحكام الشرعية والمعرفة بامري الحرب والخراج (١١٢). ولذلك فليس هناك مايمنع اهل الذمة مثلا من اشغال هذا المنصب (١١٣).

ومما يستحق ذكره انه لايحق لوزير التنفيذ مباشرة الحكم والنظر في المظالم، ولايجوز له تقليد الولاة أو الانفراد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب. كما انه لايمكنه التصرف في اموال بيت المال قبضا أو دفعا(١١٤).

ثانيا: الامـــارة

يبين الماوردي ان الامارة هي ولاية عامة تصدر عن الامام في اعمال خاصة ولذلك فان النظر فيما تختص به هذه الولاية من الاعمال يكون عاما في جميع الامور. وتكون هذه الولاية لامراء الاقاليم والبلدان (١١٥) والامارة على البلاد على نوعين: عامة وخاصة.

١- الامارة العامة: وهي على ضربين:

أ- امارة استكفاء: وهي التي تعقد عن اختيار، وفيها يفوض الخليفة امارة بلد أو اقليم الى شخص معين تكون له السلطة على جميع اهل ذلك البلد(١١٦). وله حق النظر عموما في مهام منها: تدبير الجيوش، النظر في الاحكام، تقليد القضاة، جباية الخراج وقبض الصدقات، حماية الدين، اقامة الحدود، والجهاد في حالة كون الاقليم ثغرا متاخما للعدو (١١٧).

ب- امارة استيلاء: وهي التي تعقد عن اضطرار.(١١٨) وهي ان يستولى الامير بالقوة على بلاد فيضطر الخليفة الى تقليده امارتها ويفوض اليه تدبير امورها وسياستها (١١٩)، ويكون الامير نتيجة لذلك ((مستبدا بالسياسة والتدبير))(١٢٠). ان في اقرار الخليفة لاستيلاء الامير- كما يعتقد الماوردي - ((استدعاء لطاعته ودفعا لمشاقته ومخالفته))(١٢١)، ولما فيه ((من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الاحكام الدينية))(١٢٢).

ويتوجب على الامير المستولي ان يلتزم بامور منها: الحفاظ على منصب الامامة في خلافة النبوة، واظهار الطاعة الدينية، واجتماع كلمة المسلمين على من سواهم، واستيفاء الاموال الشرعية بحق، وتطبيق الحدود على مستحقيها(١٢٣).

ان موقف الماوردي هذا من امارة الاستيلاء انما هو((في الواقع دفاع مستميت عن الخليفة والخلافة يتجاوز شكليات السلطة الواحدة أو وحدة السلطة))(١٢٤). ذلك انه مع اكتساب الامير المستولي الشرعية بالتولية الخليفية المضافة الى سلطته الواقعية حينما يقلد بالامارة رسميا من الخليفة(١٢٥) فان ((الخليفة بدوره يثبت مركزه كزعيم للامة رغم كل المصاعب والاستثناءات))(١٢٦) باعتبار انه((يمنح الامير مالايملكه - السلطة السياسية- في حين يحصل لنفسه على اعتراف بسلطته العليا ذات الطابع الديني على الامة كلها))(١٢٧). وهكذا فان الامير المستولي ((بالتماس التوليه من الخليفة انما يعترف بالخلافة باعتبارها نيابة عن الرسول في حفظ الدين وحراسة الدنيا))(١٢٨) وانه ((يعترف على الاقل بوحدة السلطة الدينية العليا، ويلتمس منها شرعية سياسية تعترف بـ(حفظ منصب الامامة في خلافة النبوه، وتدبير امور الملة.)))(١٢٩)هذا بالاضافة الى ان الخليفة يشترك مع الامير المستولي ((في حفظ مقاصد الشرع العليا التي تتضمن حراسة الدين، والحفاظ على وحدة الجماعة وذلك بتحقيق تنازلات متبادلة))(١٣٠). وفي واقع الامر وجوهره،ان الخليفة يقوم باقرار

امارة الاستيلاء من اجل حفظ هيبة الخلافة.

٢- الامارة الخاصة:- وتقتصر امارة الامير في الامارة الخاصة على جملة امور مثل تدبير الجيوش وحماية كيان الجماعة. وليس له حق التعرض للقضاء والاحكام ولا جباية الخراج والصدقات (١٣١).

الفرع الرابع : انواع الملك والممارسة السياسية

اولا: انواع الملك

يعتقد الماوردي ان الملك يتنوع بحسب الاساس الذي يقوم عليه اول نشأته. فقد يقوم الملك على الدين أو القوة أو المال والثروة (١٣٢).

١- الملك القائم على الدين

انطلاقا من خلفية الماوردي الفقهية الدينية، وتأثرا باوضاع المجتمع العربي المصبوغة انئذٍ بالصبغة الدينية، فانه اعتقد ان هذا النوع من الملك هو اثبت انواع الملك قاعدة واطولها مدة (١٣٣). وهناك اسباب تؤدي الى تحول الملك الى ملك قائم على اساس الدين مثل: خروج الملك على مضامين الدين، أو

استهانته بالدين واهله واهمال احكامه،أو إحداثه بدعة في الدين واطلاق اقوال متعارضة معه تؤدي الى تبديل الدين او تغييره وتعطيله. وكل ذلك يؤدي-في نظر الماوردي-الى نفور الناس من الملك والتهيؤ للخلاص منه، ثم الانقضاض عليه وانهيار حكمه، وقيام البديل الذي ((يدفع تبديل المبتدعين)) ويجري في الرعية ((على السنن المستقيم))(١٣٤).

٢- الملك القائم على القوة

حينما يتعرض نظام الحكم الى التحلل نتيجة الاهمال والعجز أو بسبب الظلم والجور، يقوم اولو القوة وذوي القدرة بطلب الحكم اما طمعا فيه او دفعا للظلم في حالة استمراره. ويتم ذلك بجيش تجتمع فيه ثلاث صفات:

أ- كثرة العدد.

ب- ظهور الشجاعة.

ج- تفويض امر الجيش الى مقدم (قائد) عليه بسبب النسب أو لعلو الرأي والشجاعة (١٣٥).

وحين يهيمن اولي القوة على الملك بسبب الكثرة، ويستولوا عليه بالقوة،يعرف الملك انئذ بأنه(ملك قهر) اما إذا عدل اولو القوة مع الرعية، وساروا فيهم سيرة جميلة اصبح الملك (ملك تفويض وطاعة)(١٣٦) وفي حالة جور وتعسف اولي القوة تصبح دولتهم (دولة تغلب) وسيقودها الظلم والبغي الى الابادة والزوال

بعد ان تتعرض الرعية الى المهالك، وتعاني البلاد من الخراب (١٣٧).

٣- الملك القائم على المال والثروة

حين يكثر المال بين الرعية، وتعلوا مكانة الكثيرين، ستبرز معهم حالة الطمع في الملك،وخاصة في اولئك المقربين من الحكم. وسيتغلب اولئك على الملك حين يستشعرون منه الضعف والوهن، وفساد الاعوان والزعماء. وحين يصبح الملك ملكا قائما على اساس المال،فان قاعدته ستكون اوهى القواعد، وستكون مدته اقصر المدد. ذلك ان المال عرضة للنفاذ وما يستتبع ذلك من انهيار الملك القائم عليه الا إذا اقترن الملك بسبب يقتضي ثبوته ويبعد زواله (١٣٨).

ثانيا: نوعية التعامل السياسي مع الرعية المقترن

بمراحل تطور الدولة

يوضح الماوردي ((ان الدولة تبتدئ بخشونة الطباع، وشدة البطش، لتسرع النفوس الى بذل الطاعة، ثم تتوسط (اي الدولة) باللين والاستقامة، لاستقرار الملك وحصول الدعة، ثم تختم بانتشار الجور وشدة الضعف، لانتقاض الامر، وقلة الحزم))(١٣٩). ويضيف الماوردي انه ((بحسب هذه الاحوال الثلاثة يكون ملوكها

في الاراء والطباع))(١٤٠). وينقل الماوردي، بعد ذلك، تشبيه المتقدمين للدولة بالثمرة((فانها تبدو حسنة الملمس، مرة الطعم، ثم تدرك فتلين وتستطاب، ثم تنضج فتكون اقرب للفساد والاستحالة))(١٤١). ويختتم الماوردي كلامه في هذه المسألة بأنه((كما تبتدأ الدولة بالقوة، وتختم بالضعف، كذلك تبتدأ بالوفاء وتختم بالغدر، لان الوفاء مشيد ، والغدر مشرد))(١٤٢).

ويتبين من كلام الماوردي هذا انه اعتقد بمرور الدولة في ثلاث مراحل: اولى ووسطية وختامية. وان طبيعة التعامل السياسي مع الرعية تختلف بحسب تغاير المراحل المتتابعة. فمع المرحلة الاولى المقترنة بقوة الدولة، تجبر الرعية بالبطش الشديد على تقديم الطاعة. ومع المرحلة الوسطية المرتبطة باستقرار الحكم والطمأنينة، تعامل الرعية باللين والاستقامة. اما في المرحلة الختامية المتلازمة مع تفكك الاوضاع وقلة الحزم، فان الرعية تعاني من انتشار الظلم وتزايد حالة الضعف. ويمكن القول ان الماوردي،في حديثه عن مراحل تطور الدولة وارتباطها بنوعية التعامل السياسي بين الحكام والرعية،قد سبق إبن خلدون في نظرته لاطوار الدولة. ومع ان إبن خلدون لم يكشف عن كثير من مصادر افكاره،ومع انه قدم اضافات لمسألة الاطوار سواء في عددها أو محتواها، فانه من المحتمل جدا ان يكون قد أخذ عن الماوردي بعض اوليات هذه الفكرة، وربما بعض اوليات غيرها من افكار اخرى.

ثالثا:- صاحب السلطة(***) والسياسة الذاتية للنفس

يبين الماوردي انه يتوجب على صاحب السلطة ان يبدأ بسياسة نفسه ليحصل على افضل الاخلاق وليقوم باجمل الافعال. ثم يسوس الرعيه، بعد ذلك،ويقومها بعد تحقيق الاستقامة في شخصه(١٤٣). وينقل قول بعض العلماء من انه((ينبغى للملك ان يبتدئ بتقويم نفسه، قبل ان يبتدئ بتقويم رعاياه والا كان بمنزلة من اراد تقويم ظل معوج قبل تقويم عوده الذي هو ظل له))(١٤٤).

ويضيف الماوردي ان صاحب السلطة((إذا بدأ بسياسة نفسه كان على سياسة غيره اقدر،واذا اهمل مراعاة نفسه كان باهمال غيره اجدر، فبعيد ان يحدث الصلاح عمن ليس فيه صلاح))(١٤٥).

ويوضح الماوردي ان حسن ظن الانسان بنفسه قد يؤدي الى اغفال مراعاة اخلاقه ذلك ان حسن الظن بالنفس يدعو المرء الى الرضا عنها((فكان الرضا عنها داعيا الى الانقياد لها، ففسد منها ماكان صالحا، ولم يصلح منها ماكان فاسدا، لان الهوى اغلب مَن الرأي، والنفس اجور من الاعداء، لانها بالسوء امرة والى الشهوات مائلة))(١٤٦). ويضيف الماوردي ان من اقوى اسباب حسن الظن بالنفس ((الكبر والاعجاب، وهو-بكل احد-قبيح،وبالملوك اقبح، لانه من دواعي صغر الهمة،وشواهد الاستكثار لعلو المنزله))(١٤٧). ويتعرض الماوردي لاسباب الكبر فيبين ان مَن

اقواها ((كثرة المتقربين،واطراء المتملقين، الذين قد استبضعوا الكذب والنفاق، واستحبوا المكر والخداع، لدناءة انفسهم وضعة اقدارهم،فإذا وجدوا لنفاقهم سوقا، ولكذبهم تصديقا، جعلوه في ذمم النوكى سلما تسلقوه، ومغنما احرزوه، فاعتاضوا به ديناء وعوضوا منه شيئا،وحكم الممدوح بكذب قولهم على صدق علمه بنفسه، وجعل لهم طريقا الى الاستهزاء به، لانهم صدعوه، فانصدع، وخدعوه، فانخدع))(١٤٨). ثم ينقل الماوردي حديثين تذكر بعض كتب الحديث الشهيرة ان النبي (ص) قد قالهما، احدهما: ((احثوا في وجوه المداحين التراب))(١٤٩). وثانيهما: ((اياكم والمدح، فانه الذبح))(١٥٠).

وحيث ان الماوردي لم يغب عن ذهنه وجود خلفاء عباسيين كان يجلهم ويعترف بشرعية سلطتهم امتدحهم المداحون وأطراهم المطرون، وان ذلك قد يظهر تناقضا مع مارتاه فيما عرضه من افكاره، فانه بين ان الصواب هو((ان يعتبر: فان احب [صاحب السلطة] المدح ليلتذ بسماع ماليس فيه كان رذيلة ونقصا،وان احبه ليفعل مايمدح به كان فضيلة،لانه يبعث على فعل الفضائل))(١٥١).

رابعا:ـ اركان السياسة العادلة

يبين الماوردي ان السياسة العادلة في سيرة الرعية تبنى على اربعة اركان: الرغبة، والرهبة، والانصاف، والانتصاف.

١- الرغبة: ان انتهاج الرغبة في سياسة الرعية يدعوا الى التآلف والطاعة الحسنة، ويدفع الى اشفاق صاحب السلطة على الرعية، وتقديم النصيحة لها ((وذلك من اقوى الاسباب في حراسة المملكة))(١٥٢). اما إذا تجاوز صاحب السلطة الرغبة في تعامله مع رعيته فان ذلك يؤدي الى زوال حكمه. ذلك ان الرعية ستتصنع الطاعه تربصا للانقضاض عليه، وستسارع الى العصيان حين توالي النوائب، وسيكون صاحب السلطة عندئذ في مواجهة رعية تتصف بالنفاق،وان كانت مستترة، أو تلجأ الى الشقاق، وان كانت مجاهرة. ولاخير انئذ في حكم يتأرجح بين حالتي النفاق والشقاق (١٥٣).

٢- الرهبة: تؤدي الرهبة (المتضمنة في سياسة الرعية العادلة) الى منع خلاف المعاندين وحسم سعي المفسدين (١٥٤) ((وذلك اقوى الاسباب في تهذيب المملكة))(١٥٥). وحينما لاتتصف السياسة بالرهبة، سيؤدي ذلك الى اللين والهوان ومايستتبع ذلك من التعالي على الحكم، واستسهال عصيانه بحيث تصبح اوامر صاحب السلطة في رعيته ((لغوا، وزواجره لهوا))(١٥٦).

٣- الانصاف: ان اعتماد الانصاف في سياسة الرعية من خلال صاحب السلطة العادل الذي يفصل بين الحق والباطل يؤدي الى استقامة حال الرعية وانتظام امور المملكة ((فلا ثبات لدولة لايتناصف اهلها، ويغلب جورها على عدلها))(١٥٧). وإذا ظن الوالي المتسلط انه ((بالجور اقدر، واقهر))(١٥٨) فانه ((يخفى عنه

ان الجور مستأصل، يقطع قليل باطله كثير الحق في الاجل، ثم الى زوال يكون المآل))(١٥٩). وإذا كان ذلك مآل الجور، فان العدل، في مقابل ذلك ((ثابت الاصول، نامي الفروع، مكين القوانين، فهو كالغرس في الارض، يعلو شجره، ويتوالى ثمره))(١٦٠).

٤- الانتصاف: يعني الانتصاف استيفاء حقوق الحكم الواجبة واستحصالها بالايدي العادلة(١٦١) وعلى الانتصاف يقوم الملك وتكثر امواله، ويظهر عزه وتتشيد قواعده (١٦٢). فإذا لم يتمكن صاحب السلطة من الانتصاف بسبب عجزه فان ذلك يعني ضعف ملكه. اما إذا لم ينتصف بسبب اهماله فان ذلك يشير الى ضعف في سياسته (١٦٣).

وقد لاينتصف صاحب السلطة لمجرد تخليه عن ذلك، ويعني هذا تبذيرا وسرفا(١٦٤). وحين لاتستوفى اموال صاحب السلطة باحد هذه الاسباب، زال عنه رجاء الناس واشتد فيه طمع الخصوم وصار ملكه عرضة للانهيار إذا ما واجهته الصعاب. وعندها ستلجئه تلك الاحوال، إذا ترك استحقاقه من الاموال، الى اخذ مالايستحق. وبذلك يصير في ترك استحقاقه ((جائرا على ملكه))(١٦٥) وفي اخذ مالايستحق ((جائرا على رعيته))(١٦٦). وفي كلا الحالين سيكون صاحب السلطة((خاطئا ملوما، وجائرا مذموما))(١٦٧).

ويضيف الماوردي ان استبداد صاحب السلطة برأيه ربما كان ((اضر عليه من إذاعة سره))(١٧٢) علما بأنه ((ليس كل الامور اسرارا مكتومة، ولا الاسرار المكتومة بمشاورة النصحاء فاشية معلومة))(١٧٣).

وبعد اظهار اهل المشورة كامل ارائهم - كما يذكر الماوردي - يتفحصها صاحب السلطة ويتباحث معهم بصددها كشخص منصف، طالب للصواب لاللرد، كي يعرف الحق من الباطل، ويتبين الصحيح من الفاسد (١٧٤). وحينما يتكشف لصاحب السلطة الرأي الذي ليس فيه ارتياب أو شبهة يلجأ الى الالتزام به دون ان يحاسب اهل المشورة-بعدئذ - على النتائج السلبية التي قد تنجم عن الاخذ بذلك الرأي (١٧٥). ذلك ان ((على الناصح الاجتهاد، وليس عليه ضمان النجح))(١٧٦).

خامسا: اسلوب الممارسة السياسية لصاحب السلطة

يوضح الماوردي ان صاحب السلطة إذا عرف بالصدق، واقتصر كلامه على المهم، وكان تبشيره وتحذيره متناسبا مع خطورة الامور، فان الفاظه والذم الذي يطلقه يكون لها وقع اعمق في النفوس. وبذلك يستغني عن كثير من الترغيب والترهيب (١٦٨). ويفضل ان يتضمن الترغيب : عذوبة الكلام، ولين الصوت، والمجاهرة بالترغيب، والنعمه على الاخرين. اما في الترهيب فيفضل: غلظة الكلام، وجهارة الصوت. ذلك ان لين الصوت بالترهيب قد يعني ضعف القدرة (١٦٩).

ويؤكد الماوردي وجوب ان يكون وعد صاحب السلطة ووعيده (بمعنى تبشيره وتحذيره)((بقدر الاستحقاق من غير سرف ولاتقصير، في ثواب أو عقاب، لتكون اقواله وفق افعاله التي تقدرت بشرع أو سياسة، ولاتتجاوز محدودها، ولاتفارق معهودها))(١٧٠).

سادسا: صاحب السلطة وضرورة الشورى

يؤكد الماوردي ضرورة ان لايمضى صاحب السلطة الامور المستبهمة برأيه لوحده بحجة خشيته من افشاء الاسرار أو تكبرا عن الاستعانة بالاخرين. بل ينبغي عليه ان يشاور المؤهلين الامناء ممن حنكتهم التجارب، وعرفوا حقائق الامور ومصادرها (١٧١).

المبحث الثاني

إبن تيميه (*)

الفرع الاول: في حياته وعصره

هو تقي الدين احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، المعروف بابن تيميه ولد سنه ٦٦١هـ/١٢٦٣م بمدينة حران شمالي بلاد الشام، ونشأ فيها حتى بلغ السابعة من عمره(**) حيث اصطحبته اسرته الى دمشق فرارا من التتار الذين اغاروا على المدينة(١).

نشأ إبن تيميه متاثرا بمحيط اسرته التي توارثت العلم والنزوع اليه . فقد كان جده من ائمة الفقه الحنبلي، وله كتابات قيمة في اصوله. كما ان منزلة والده العلمية ذاع صيتها في دمشق حيث مارس التدريس والوعظ في جامع دمشق الكبير وتولى مشيخة دار الحديث السكريه (٢).

حفظ إبن تيميه القرآن الكريم والحديث النبوي، ودرس اللغة وتعرف على الاحكام الفقهية في سن مبْكرة(٣). كما انه درس الفقه الحنبلي وتفسير القرآن(٤). وكان في سيره الدراسي هذا ملازما لابيه، مما حقق له الالتقاء بمشاهير زمانه ومدراستهم. وقد

كانت دمشق انذاك مأوى للعلماء الذين فروا اليها بعلمهم من بغداد اثر غزو التتار لها(٥). وكان فيها مدارس مشهوره للحديث النبوي، واخرى فقهيه اختصت ببعض المدارس الفقهية الشهيرة، اضافة الى اطراد دراسة العقائد وانتشارها(٦).

ويبدو ان إبن تيميه قد افلح في تلك البيئة في ان ينال تربية مناسبة، ويتعلم العلوم التي راجت في عصره (٧). وكان قد تلقى اوائل العلوم على شيوخ تخصصوا فيها، ودربوا عليها كما كان ((يحضر المحافل والمجامع فيستمع الى مساجلات العلماء، ومجاوبات الادباء، ومحاضرات ذوي الفكر الثاقب التي كانوا يلقونها في المساجد الجامعة أو في المدارس))(٨).

لقد مكن هذا التحصيل العلمي إبن تيميه من ان يخلف اباه (الذي توفي عام ٦٨٢هـ) في التدريس في الجامع الكبير نظيرا لائمة الحديث المشهورين في ذلك العصر (٩) ومن بين تلاميذ إبن تيميه شخص ارتبطت شهرته بشهرة ومكانة إبن تيميه، ذلكم هو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ).

لقد كان لابن تيميه موقفا واضحا من اوضاع المدارس الفقهية التي غلبت عليها طريقة النقل والتقليد والعصبية المذهبية. فقد عاب في مجموعة رسائله وفتاواه التعصب لاحد المدارس الفقهية واوجب ايقاع العقوبة على المتعصبين(١٠) ورفض ان يتخذ المرء ((قول بعض العلماء شعارا يوجب اتباعه وينهي عن غيره مما جاءت

به السنة"(١١). كما انه بين ان من اسباب تسلط التتار على بلاد الشرق هو كثرة التفرق في المذاهب والفتنة بينها (١٢).

بالاضافة الى ذلك فان إبن تيميه ((انحى باللائمة على الفقهاء - وكذا الصوفية - الذين ارادوا نوعا من الورع، افرطوا فيه بغير دليل شرعي))واعتبر الافراط في الورع غلوا وبعدا عن الاعتدال في الديانة الإسلآمية(١٣).

كذلك هاجم إبن تيميه الفلاسفة المسلمين جميعا معتبرا اياهم ((اصحاب قصد واحد، وهو الدفاع عن الفكر الدخيل في صورة الملائمة بينه وبين الإسلآم))(١٤). ولم يكن يرضى إبن تيميه عن الفكر الدخيل اجمالا ، وبالتالي فانه لم يكن يعتقد بامكانية مزاوجته مع التعاليم الإسلآمية(١٥).

لم يكن إبن تيميه على وئام مع من عرفوا بالمتكلمين أو اصحاب علم الكلام. فلقد هاجم الجدل الكلامي واعتبر ان مقصد المتكلمين من استخدامه انما هو لتحقيق غلبة بعضهم على البعض الاخر دون ان يهدفوا الى بيان الحقيقة في الاعتقاد. (١٦) كما عاب إبن تيميه على المتكلمين تركهم منهج القرآن والسنة في التبشير الديني الذي اعتبره ((منهج الاقناع وسنه القلب والمشاعر))(١٧). واتهمهم بأنهم استعاضوا عن ذلك المنهج ((بقياس المنطق الارسطي في الحجاج والبرهنة))(١٨).

لقد تميزت مكانة إبن تيميه العلمية في مؤلفاته ورسائله الكثيرة في حقول المعرفة المتنوعة ذات العلاقة بالعقائد والفقه والتفسير والسياسة وغيرها. ونشير فيما يلي الى ثلاثة من مؤلفاته التي عالج

فيها الموضوعات السياسية بكل وضوح:
١- السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية: ان هذا الكتاب - كما اشار إبن تيميه في مقدمته له -((رسالة مختصرة فيها، جوامع من السياسة الالهية والانابه النبويه، لايستغني عنها الراعي والرعية، اقتضاها من اوجب اللّه نصحه من ولاة الامور))(١٩).
ويمكن القول ان هذا الكتاب انما هو ((موجز في الحقوق العامة، ففيه جوانب من الحقوق الدستورية، والادارية، والدولية والمالية العامة))(٢٠). وحيث ان الكتاب يمثل نصيحه لولاة الامر في دولة المماليك، فان إبن تيميه لم يتطرق فيه ((مطلقا لبحث الامامة الكبرى... ولم يبحث شروطها على الخصوص مع انه بحث الشروط العامة المشتركة لكل ولاية كبيرة أو صغيرة))(٢١).
ويبدو ان سبب اغفاله الكلام عن الامامة في هذا الكتاب انما قصد به عدم اثارة المماليك أو تحريض الشعب عليهم بتنبيهه على شرط القرشية الذي لم يكن متوفرا في ولاة الامر انذاك وما قد يتضمنه ذلك من عدم مشروعية سلطتهم في ظرف احتاجت فيه الامة الى الالتفاف حولهم لصد الهجمات التتارية والصليبية (٢٢).
٢- الحسبة في الإسلام: وهو الكتاب الذي ربط فيه إبن تيميه موضوع الحسبة بمفهوم الدولة العام. وقد بذل فيه جهدا خاصا فيما يتعلق بالجانب الاقتصادي العام أو النظري من الحسبة، وتوسع فيه بشكل قد لا نجده عند غيره من الكاتبين. والحقيقة، فان

إبن تيميه عالج في هذا الكتاب قضية شغلت حيزا كبيرا في ابحاث المفكرين والكتاب الاقتصاديين المعاصرين، هي قضية مدى تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي الفردي (٢٣).

٣- منهاج السنة النبوية: وهو الكتاب الذي رد فيه إبن تيميه على كتاب (منهاج الكرامة في معرفة الامامة) لابن المطهر الحلي. وقد تضمن الكتاب رأي إبن تيميه في الامامة وشرائطها وتعيين الامام وماتثبت به الامامة، وطاعة الرعية. كما ابان إبن تيميه فيه بصياغة شخصية عن رايه في التاريخ العربي الإسلامي وتحليل وقائعه.

اثارت افكار إبن تيميه وانتقاداته الحادة ومواقفه الكثير من الخصومة ضده من جانب بعض رجال الدولة أو بعض رجال الدين أو عامة الناس (٢٤) حتى انه ((اتهم بالزندقه، واتهم بالخروج عن شريعةالمسلمين ورمي بالضلال))(٢٥). وقد تعرض نتيجة لذلك الى السجن مرات عديدة في القاهرة والاسكندرية. ودمشق، كان اخرها وفاته في سجن قلعة دمشق عام ٧٢٨هـ/١٣٢٩م (٢٦).

الفرع الثاني: في افكاره السياسية

السلطة ووجوبها:- تعرض إبن تيميه لقضية السلطة ووجوبها ضمن بحثه لموضوع (الولاية) وما يتعلق بها من مسائل. فالولاية عنده تشمل ((جميع مراتب الحكم من الامامة العظمى أو الخلافة حتى اصغر الولايات أو الوظائف))(٢٧). وقد اعتقد انها-باعتبارها سلطة

علياً. واجبه على الناس شرعا وعقلا (٢٨) وانها((من اعظم واجبات الدين،بل لاقيام للدين الا بها)) (٢٩).

ويربط إبن تيميه بين الحاجة الى السلطة وضرورة الإجتماع الانساني حين يبين ((ان بني آدم لاتتم مصلحتهم الا بالإجتماع لحاجة بعضهم الى بعض، ولا بد لهم عند الإجتماع من رأس))(٣٠).

ويدعم إبن تيميه معتقده في وجوب السلطة بايراده حديثين مرويان عن النبي (ص) نص احدهما ((إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤ مروا احدهم))(٣١). ونص ثانيهما((لايحل لثلاثة يكونون بفلاة من الارض الا امروا عليهم احدهم))(٣٢). ويعلق إبن تيميه على هذين الحديثين معقبا بأن النبي (ص) اوجب ((تأمير الواحد في الإجتماع القليل العارض في السفر، تنبيها بذلك على سائر انواع الإجتماع))(٣٣).

ويؤكد إبن تيميه على الربط بين مضامين الشريعة ووجوب السلطة حين يضيف بان الله تعالى اوجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والعدل واقامة الحدود وغير ذلك من الواجبات، وان سائر ذلك لايتم الا بالقوة والامارة (٣٤)، ولذلك فان ((الواجب اتخاذ الامارة دينا وقربة يتقرب بها الى الله))(٣٥).

طبيعة الولاية ومقاصدها:

الولايه في معتقد إبن تيميه ((رعاية ومسؤولية))(٣٦) فهو يقول في كتابه (السياسة الشرعية) ان ((الوالي راع على الناس بمنزلة راعي الغنم، كما قال النبي (صلى الله عليه وسلم): كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالامام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته))(٣٧).

كما يرى إبن تيميه ان الولاية ((وكالة)). حيث ان الولاة ((هم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة احد الشريكين مع الاخر، ففيهم معنى الولاية والوكالة))(٣٨). ويتضح ذلك في كلامه عن حدود سلطة الولاة على المال حين يقول ((وليس لولاة الاموال ان يقسموها بحسب اهوائهم، كما يقسم المالك ملكه، فانما هم امناء ونواب ووكلاء، ليسوا ملاكا))(٣٩).

كذلك تعتبر الولاية - في معتقد إبن تيميه-نوعا من الاجارة على عمل. واستشهد في ذلك بمخاطبة أبي مسلم الخولاني لمعاوية بن أبي سفيان المتضمنة اعتباره اجيرا متحملا مهمات ومسؤوليات الاجير (٤٠).

اما مقاصد الولاية-كما يرى إبن تيميه-فهي ((اصلاح الدين والدنيا وقيام الناس بالقسط في حقوق اللّه والعباد واعلاء كلمة اللّه وهي تعاليم كتابه والامر بالمعروف والنهي عن المنكر))(٤١).

انواع الحكـــام:

يبين إبن تيميه ان الحكام على نوعين: ((خلفـاء نبـوه))، و ((ملوك لهم الغلب بالسيف أو غيره على اكثر المسلمين))(٤٢). فاما خلفاء النبوه - الذين تشير اليهم كثير من مباحث الامامة عادة باسم الائمة - فهم ((الذين استوفوا شروط الخلافة من قرشية واختيار بالمشـــورة الصحيحـة والمبايعـة وقيام بـالعدل والحق))(٤٣). فإذا افتقروا الى اي من هذه الشـروط ((فـان حكمهم لايكـون خلافـة نبـوة بـل يكـون ملكـا)) (٤٤). وخلافـة النبوة -في الواقع التاريخي -((لم تكن الا ثلاثين سنة بعد النبي (صلى الله عليه وسلم) وبعدها صارت ملكا عضوضا يعض عليه بالنواجذ)) (٤٥). ويضيف إبن تيميه موضحا ان الخلفاء الامويين والعباسيين ((كانوا ملوكا تسموا باسماء الخلفاء))(٤٦).

اختيار الامام:

يعتقد إبن تيميه ان تعيين الامام يتم بالاختيار وليس بالنص أو العهد له ممن سبقه(٤٧). وإذا كان الاختيار طريقا لانعقاد الامامة فان ابن تيميه لم يحدد من هم اهل الاختيار تحديدا واضحا، مكتفيا بتبيان ان الامامة تثبت ((بموافقة اهل الشوكة عليها، ولايصير الرجل اماما حتى يوافقه اهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الامامة))(٤٨).

التـرابط بين الامامة والقدرة والتمكن:

يرى إبن تيميه ((ان المقصود من الامامة انما يحصل بالقدرة والسلطان،فإذا بويع (الشخص) بيعه حصلت بها القدرة والسلطان صار اماما))(٤٩). ويبين إبن تيميه ان ((من صارله قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية، فهو من اولى الامر الذين امر اللّه بطاعتهم مالم يأمروا بمعصية اللّه))(٥٠). ويضيف بان ((الامامة ملك وسلطان،والملك لايصير ملكا بموافقة واحد وبأثنين ولا اربعة، الا ان تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكا بذلك))(٥١). وبناء على ذلك، يوضح إبن تيميه ((ان كل امر يفتقر الى المعاونة عليه لايحصل الا بحصول من يمكنهم التعاون عليه))(٥٢).

ومما بينه إبن تيميه في هذا الصدد ايضا ان ((كون الرجل اميرا وقاضيا وواليا وغير ذلك من الامور التي مبناها على القدرة والسلطان، متى حصل مايحصل به من القدرة والسلطان حصلت والا فلا))(٥٣). ويشبه»ذلك بمثل كون الرجل راعيا للماشية، متى سلمت اليه بحيث يقدر ان يرعاها، كان راعيا لها والا فلا))(٥٤). ويعقب إبن تيميه بأنه((لاعمل الا بقدرة عليه، فمن لم يحصل له القدرة على العمل لم يكن عاملا))(٥٥). ويخلص إبن تيميه الى القول بان ((القدرة على سياسة الناس اما بطاعتهم له(اى للامام) واما بقهره لهم، فمتى صار قادرا على سياستهم بطاعتهم أو بقهره،

فهو ذو سلطان مطاع، إذا امر بطاعة الله))(٥٦).

مصدر سلطة الامام:

يعتقد إبن تيميه ان مصدر سلطة الامام هو مبايعة الجمهور له. فابي بكر الصديق ((صار اماما بمبايعة جمهور الصحابة، الذين هم اهل القدرة والشوكة))(٥٧). ولو حصل ان عمر بن الخطاب وطائفة من الصحابة معه بايعوا ابا بكرا وامتنع سائر الصحابة من بيعته لم يصبح بذلك اماما (٥٨). وكذلك عمر بن الخطاب ((انما صار اماما لما بايعوه (اي الناس) واطاعوه، ولو قدر انهم لم ينفذوا عهد أبي بكر (في استخلاف عمر) ولم يبايعوه لم يصر اماما))(٥٩). بالاضافة الى ذلك فان عثمان لم يصر اماما باختيار بعضهم بل بمبايعة الناس له (٦٠). ولو ان عبد الرحمن بن عوف بايعه دون ان يبايعه بقية الصحابة اهل الشوكة فانه لم يكن ليصر اماما.(٦١)

وانطلاقا من اعتبار بيعة الناس أو الامة مصدرا لسلطة الامام، اكد ابن تيميه على ان الامة هي الحافظة للشرع وليس الامام(٦٢). وقد رد في ذلك على إبن المطهر الحلي الذي اعتقد بان الامام هو الحافظ للشرع بعد انقطاع الوحي (٦٣).

الطاعة وعدم الخروج على ولاة الامر:

يرى إبن تيميه وجوب طاعة ولاة الامر حتى وان كانوا من الملوك. وهو يرى نفس الراي الذي ارتاه كل من احمد بن حنبل والشافعي ومالك إبن انس من ((ان كل متغلب تجب طاعته حتى يغير من غير فتنة))(٦٤). ويشير إبن تيميه الى ان ولاة الامر((مهما يكن من امرهم يعدون ملوك المسلمين ماداموا هم الحاكمين، ولاينازعهم عدل امين قد استوفى شروط الخلافة النبوية،ولانهم يقيمون الجمع والجماعات، ويقيمون الحدود، وينظمون الولايات، ويغزون اعداء المسلمين، ويدافعون عن البلاد))(٦٥). ويضيف بان ((كونهم فجارا لايمنع تقديم الطاعة لهم، حتى يغيروا مادامت الطاعة لامعصية فيها، أو ليست في ذات المعصية والفجور))(٦٦).

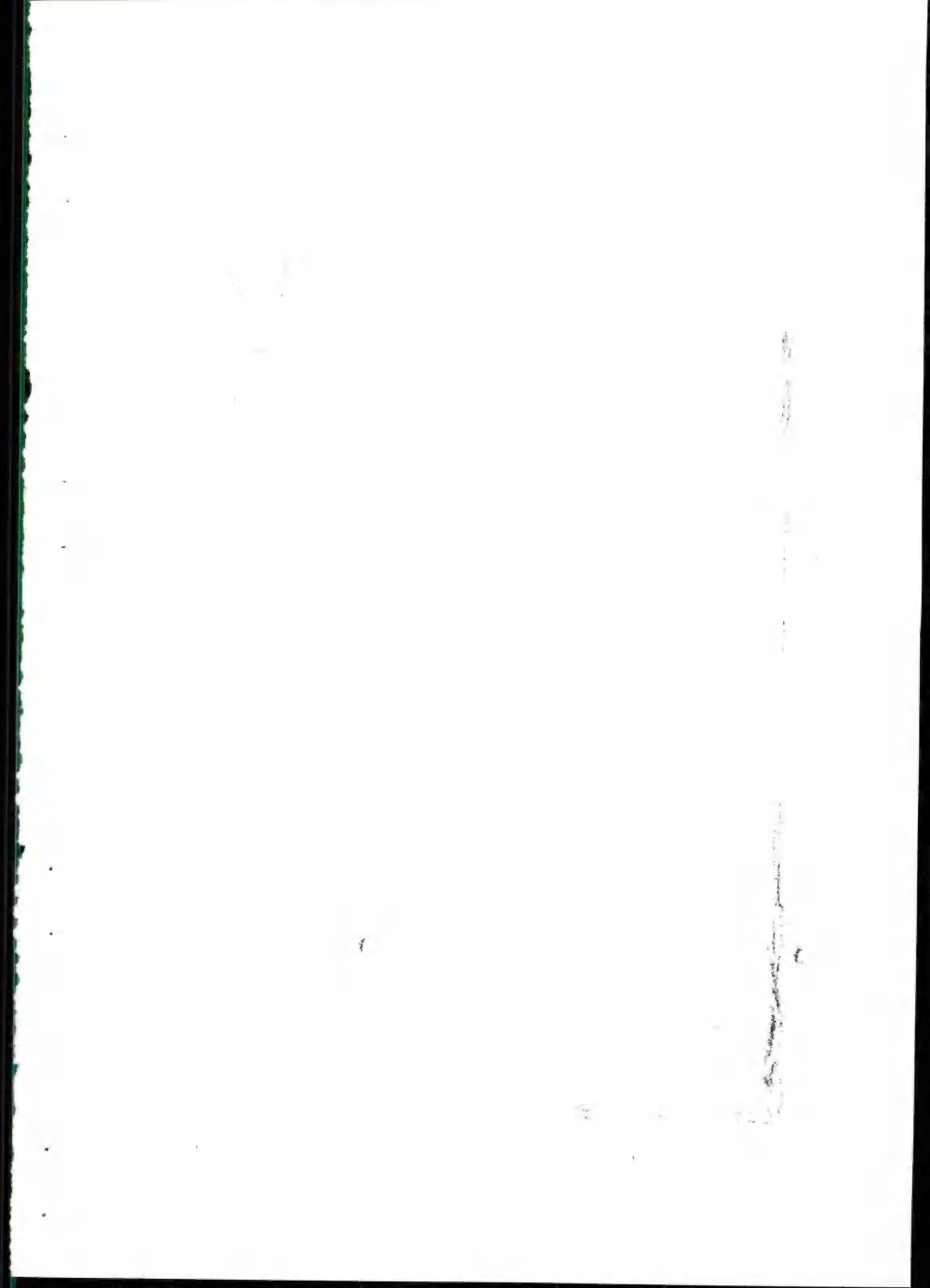
وهكذا يتضح ان إبن تيميه يقيد طاعة اولى الامر بطاعة الله(٦٧). اي ان طاعة الرعية للحكام يجب ان تكون منسجمة مع متطلبات واوامر الشريعة ، وبالتالي فلا طاعة للاوامر المخالفة لتعاليم الله. وإذا كان إبن تيميه قد اباح الامتناع عن الطاعة في حالة الامر بالمعصية، فانه - مع ذلك - لم يتجاوز هذا الحد حين اكد على ((الاحتمال مع الصبر))(٦٨) وعدم الخروج بالسيف (٦٩) لانه راى ان الخروج انما هو انتقاض وفوضى وهدم (٧٠)، وان ((الحكم على اي صورة من صوره خير من الفوضى على احسن صورة من صورها))(٧١).





الفصل الرابع

الاتجاه السياسي - الكلامي



المبحث الاول

القاضي عبد الجبار المعتزلي (*)

الفرع الاول : في سيرتـه

هو عبد الجبـار بن احمـد الهمـذاني. ولـد في حـوالي ٣٢٥هـ في (اسد اباد) في ظل اسرة كادحة(١). وقد درس الفقه واصولـه عـلى علماء معروفين في مدن متعددة ربما كـان ابرزهـا البصـرة الـتي كانت انذاك عاصمة للفكر والثقافة حيث مجالس علمائهـا وحلقـات مفكريها (٢).

اعتنق القاضي الاشعريه اصولا ، وتبنى الفروع على مدرسة الفقه الشافعي كمرحلة تحضيرية لاكتشاف قدراته العقلية والفكريـة (٣). وقد فتحت الحوارات الجدلية من حوله وامامه بابا للاتصال برجـال المعتزلة فحضر ندواتهم ، واقتنـع بمقـولاتهم بعـد ان تعـرف عـلى طريقة تفكيرهم ، وعقد حوارا مع رجالهم حتى اصبح منهم (٤).

توجه القاضي بعد ذلك الى بغـداد الـتي كـانت مركـزا للاعـتزال اضافة الى كونها عاصمة الخلافة. وقد تابع بنـاء فكـره ضمـن حلقـة الشيخ المعـتزلي عبـد اللّـه البصـري الـذي اقتنـع بضـرورة اعـداده وتدريبه ليصـبح في طليعـة تلاميـذه حـتى فـاق اقرانـه (٥). ولقـد توافق تحصيله العلمي وانسـجامه في فـترة اعـداده الفكـري مـع مـا

انجزه من اعمال فكرية استعان بها في التبشير بالاعتزال خارج حدود العراق (٦).

ولاه الوزير البويهي الصاحب بن عباد قضاء الري سنه ٣٦٧هـ في عهد مؤيد الدولة. وقد شملت ادارته للقضاء عموم الري واعمالها وتوابعها، والاشراف على قضاتها. وهكذا متدت سلطته القضائية عبر حدود اقليم الري الى التوابع الاخرى.. واكتسب عبد الجبار خلال قيامه بهذه الوظيفة القضائية لقب قاضي القضاة بعد ان كان يعرف بالقاضي فقط. ولا يطلق المعتزلة هذا اللقب على احد سواه (٧).

كتب القاضي مجموعة كبيرة من المؤلفات منها:(بيان المتشابه في القرآن) و(تنزيه القرآن عن المطاعن) و(التفسير الكبير المعروف بـ((المحيط)))(٨)وكتابه الضخم (المغني) الذي يضم عشرين جزءً،ويختص جزؤه الاخيربقضية الامامة (٩). وقد اثارت مضامين آرائه في الامامة استياء بعض الخصوم الفكريين للقاضي. حيث الف محمد بن الوليد الزيدي كتاب (الجواب الحاسم المغني لشبه المغني).. وكتب الشريف المرتضى كتاب (الشافي في الامامة)(١٠).

وصف القاضي بأنه كان ((واحدا من اعظم شيوخ الاعتزال في عصره. وارفعهم مقاما، فكرا، وتأليفا))(١١).. ولقد ((اتفق له من التلاميذ والاصحاب مالم يتفق لاحد من رؤساء الكلام))(١٢). فقد ضمت مدرسته الفكرية، بالاضافة الى تلاميذ من المعتزلة، اشخاصا من مدارس فكرية اخرى ((اخذوا عنه ودرسوا عليه،

وتفقهوا بعلمه، وبقي هؤلاء جميعا يحملون بصمات فكره، وتأثيراته المنهجية))(١٣).

توفي القاضي عبد الجبار في ٤١٥ هـ (١٤).

الفرع الثاني : في افكار السياسية

التبرير الشرعي لوجوب السلطة :

ان وجود الامامة انما هو لضمان ((سير المجتمع وتحقيق مبادئه ومثله والسهر على منع المكلفين من تجاوز حدودهم مما يضطرب له شأن الناس وتختل به اغراض التكليف))(١٥). ان ما((يدعم وجوب الامامة شرعا هو ماورد في القرآن في اقامة الحدود ومسؤولية الحاكم الاعلى وواجباته ازاءها (والسارق والسارقة)،(والزانية والزاني) . ان ذلك من واجب الامام دون سائر الناس. فلابد من امام يتولى هذه المهمة ويقوم بادائها))(١٦). كما ان((احد الاسباب الاخرى في ان الامامة تعني حكما شرعيا هو ان الخطاب الالهي باقامة الحد يتناول الامام قبل ان يصير اماما. فيجب أن يكون ذلك واجبا عليه، وضرورته تتبدى في واجب دفع الضرر. ولذلك لزم ان تكون الحاجة الى الامام حاجة شرعية. اما الوجه الاخر للمبدأ الشرعي الذي تقضي به الاية((واطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الامر منكم)) وتفضي هذه الى الطاعة بوجوب نصب الائمة واقامتهم بعد وفاة الرسول،

وهو الامر الذي تحقق في بيعة أبي بكر))(١٧).

وجوب الامامة الواحدة في الامــة:

يعتقد القـاضي انـه لايجـوز((ان يكـون للامـة امامـان في وقــت واحد. كما لايجوز... عقد الامامـة لشـخصين وان كانـا في طـرفي العالم، فان هذا العقد يعتبر باطلا لانـه يمـاثل (تـزويج المـرأة مـن رجلين في حالة واحدة))(١٨).

واجبات الامام وتبريراتهـــا:

يرى القاضي ان واجبات الامام هي:

(((١) اقامة الحدود

(٢) تنفيذ الاحكام الشرعية

(٣) حفظ (بيضة البلد)

(٤) سد الثغور

(٥) تجييش الجيوش والغزو

(٦) تعديل الشهود

(٧) الانصاف والانتصاف

(٨) اجتلاب المنافع للامة ودفع المضار عنها

(٩) اخذ الاموال من وجوهها وصرفها في حقها.)) (١٩)

ان هذه ((الواجبات التي يتعين علـى الامـام القيـام باداثهـا، وان كان بعضها يتداخل في بعضهـاالاخر، علـى انهـا جميعـا ترجـع الى

امرين :

الاول: اقامة الدين وبيانه واخذ الناس بالنزول على احكامه وتعاليمه.

الثاني: ادارة شؤون الدولة على مايقتضيه، وفي ذلك خير للامة جميعها، افرادا وجماعات في داخل البلاد وخارجها، ولعل هاتين المهمتين هما جوهر الامامة التي عبر عنها القاضي عبد الجبار والماوردي بأنها (حراسة الدين وسياسه الدنيا))(٢٠).

مسؤولية الامام تجاه الامة((او رقابة الامة على الامامة):

بعد ان حدد القاضي جملة الواجبات ((للامام الذي ارتضته الامة باجماعها لدينها ودنياها، وقام بما عليه من واجبات هي حقوق لله وللامة، وجب له من الحقوق مايمكنه من القيام بالمهمة التي اختاره المسلمون لها، وهذه الحقوق هي تسليم الرعية له والرضا به وطاعته ونصرته فيما يراه ويأمر به، وعلى ذوي العقد ان يقدموا له النصح وان عليه ان يستشير اهل الرأي ليعرف الصواب اذ يجوز على الامام الخطأ فينبغي ان يكون هناك من ينبهه ويقومه، وهم الامة وعلماؤها الذين يبينون له موضع الخطأ ويعدلون به الى الصواب))(٢١).

ان مسؤولية الامة لاتتوقف ((عند حدود التشاور والتنبيه بل يدخل في نطاق حقها (من خلال اصحاب الرأي) تقويم الامام، أو الاخذ على يده، واقصائه عن ولايته، إذا تجاوز واجباته المعلنة،

أو اخل بشرط من شروط العقد الذي هو نتيجة اجماع الناس عليه))(٢٢). وفي معالجة القاضي لمسألة (عزل الامام) واقالته فانه يستند((الى (مبدأ الاجماع)الذي يقرر ان الامام (يجب) ان يخلع بحدث يجري مجرى الفسق لانه لاخلاف بين الصحابة في ذلك تنفيذا للامر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإذا كان القاضي قد طبق نظريته في (الامر) بالتدرج في التنبيه والاصلاح، واخرها الخلع، ووضع (الفسق) شرطا لاقالة حاكم الدولة وعزله عن منصبه، فانه اعتبر ان العزل من صلاحية (اهل الرأي) دون ان يحدد الوسائل التي تتخذ في اقالة الحاكم الاعلى))(٢٣).

حول ولاية الخليفة عثمان بن عفان :

انكر القاضي على معتزلة بغداد توقفهم في الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان واعتبر ان ولاية عثمان ثابتة من قبل. وان امامته صحيحة. و((ازاء ثبوت ولايته وصحة امامته، فليس ثمة مايوجب البراءة منه أو التوقف فيه. وفي حال اثبات المآخذ عليه، فانها لاتعد اسبابا شرعية كافية لاسقاط ولايته واغتياله))(٢٤). ففي رأي القاضي ((ان ماحدثه الخليفة الثالث وما اخذ عليه لايقدح في ولايته، لانه كان نتيجة اجتهاده الشخصي، مستندا الى الحجة الفقهية - كل مجتهد مصيب وان اخطأ - فان هذا الخطأ لايكتسب شرعية الثورة عليه واغتياله، كما لايخرجه عن ولايته انطلاقا من القاعدة التي تقرر ان (امامته تثبت بالاجماع،فلا يجوز ابطالها

بالخلاف)))(٢٥). وبذلك يعتبر موقف القاضي اداناة لعملية الخروج على الخليفة عثمان، وبالتالي عدم الاعتراف بشرعية خلعه.

المبحث الثاني

الشريـف المرتضـى

الفرع الاول : في سيرتـــــه

هو علي بن الحسين بن موسى (١). ويرتبط نسبه بالاسرة النبوية. وكان مولده في بغداد في سنة ٣٥٥هـ اثناء خلافة الخليفة العباسي المطيع لله بن المقتدر (٢).

درس-مع اخيه الشريف محمد الرضي - منذ فتره مبكرة مبادئ العربية من النحو واللغة والتصريف والمعاني والبيان والبديع على الشاعر أبي نصر عبد العزيز السعدى (ت شوال ٤٠٥هـ) (٣). كما درس الفقه وعلم الكلام والتفسير على الشيخ محمد بن محمدبن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد (ت٤١٣هـ)(٤). كذلك درس الشعر وفنون الادب على الشيخ

المعتزلي أبي عبيد الله محمد بن عمران الكاتب المعروف بالمرزباني (ت ٣٨٤هـ) (٥). هذا بالاضافة الى تلقيه معارف متنوعة من علماء بارزين في زمانه مما اسهم في انضاج شخصيته العلمية (٦).

ونتيجة لذلك، تمكن الشريف المرتضى من احراز مكانة علمية متقدمة في عصره في علوم الفقه والكلام، والشعر والبلاغة والخطابة. (٧) وقد عرف عنه قدرته على مناظرة خصومه وقابليته على استخراج الغوامض وتقييد المسائل (٨).

وكان من بين تلامذته البارزين الشيخ محمد بن الحسن الطوسي البغدادي (ت٤٦٠هـ) مؤلف كتابي (الاستبصار) و(تهذيب الاحكام)، والشيخ ابو يعلى الطبرستاني (ت ٤٤٨ أو ٤٦٣) مؤلف كتاب (المراسم في الفقه) وكتاب (التقريب في الاصول)، والقاضي إبن البراج (ت ٤٨١هـ) مؤلف (المهذب) و(المنهاج) و(المعالم)، والشيخ أبو الفتح محمد بن عثمان الكراجكي (ت٤٤٩هـ) مؤلف (كنز الفوائد) و(غاية الانصاف في مسائل الخلاف)(٩).

كتب الشريف المرتضى كتبا وابحاثا كثيرة بلغت زهاء الثمانين.. منها: (الشافي في الامامة) الذي رد فيه على كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ)(١٠) و(الانتصار)(١١) و(جمل العلم والعمل)(١٢) و(غرر الفوائد ودرر القلائد) المعروف بـ(امالي السيد المرتضى) (١٣) و(الذريعة الى اصول الشريعة) (١٤) و(تنزيه الانبياء)(١٥).

تولى المرتضى نقابة الطالبيين من قبل الخليفة القادر بالله العباسي خلفا لاخيه الرضي الذي توفي عام ٤٠٦هـ (١٦). كما تقلد امارة الحج والحرمين وولاية المظالم وقضاء القضاة لمدة تجاوزت الثلاثين عاما(١٧).

توفي في بغداد في ٢٥ ربيع الاول عام ٤٣٦هـ (١٨).

الفرع الثاني : في افكاره السياسية

ضرورة السلطة وعلاقتها باللطف الالهي:

يعتقد الشريف المرتضى ان الامامة لطف (واللطف هو كل مايقرب المكلفين الى الطاعة ويبعدهم عن المعصية). ومما يدلل على ذلك هو ان ((الناس متى خلوا من الرؤساء ومن يفزعون اليه في تدبيرهم وسياستهم اضطربت احوالهم وتكدرت عيشتهم وفشا فيهم فعل القبيح وظهر منهم الظلم والبغي وانهم متى كان لهم رئيس أو رؤساء يرجعون اليهم في امورهم كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وهذا امر يعم كل قبيل وبلدة وكل زمان وحال))(١٩).

الامامة والمحافظة على الشرع :

يعتقد المرتضى انه لما كانت شريعة النبي محمد (ص) غير منسوخة، ومستمرة غير منقطعة، وان فيها المصلحة للمكلفين الى

يوم القيامة، فانه لابد لها من حافظ (٢٠). وإذا كان الرسول هو الحافظ للشرع في حياته، فانه لابد لمن لم يشاهد زمن الرسول من طريق اخر لمعرفة الشرع غير الرسول (٢١). ويقصد المرتضى بذلك ان الحافظ للشرع بعد الرسول انما هو الامام الذي يفسر مجمل الشرائع ويبين اغراضها، ويكون الملجأ في حالة الاختلاف في الادلة الشرعية، وهو الذي يكون من وراء الناقلين في حالة اعراضهم عن النقل، وقوله هو الحجة في الشرع (٢٢). ويبدو مما ذهب اليه المرتضى انه ركز كثيرا على دور الامام في الدولة حين جعل مهمة الحفاظ على الشرع موكولة به بعد النبوة، معارضا في ذلك لرأي فقهاء اخرين امنوا بان الامة هي الحافظة للشرع بعد انقطاع الوحي.

مؤهلات الامام:

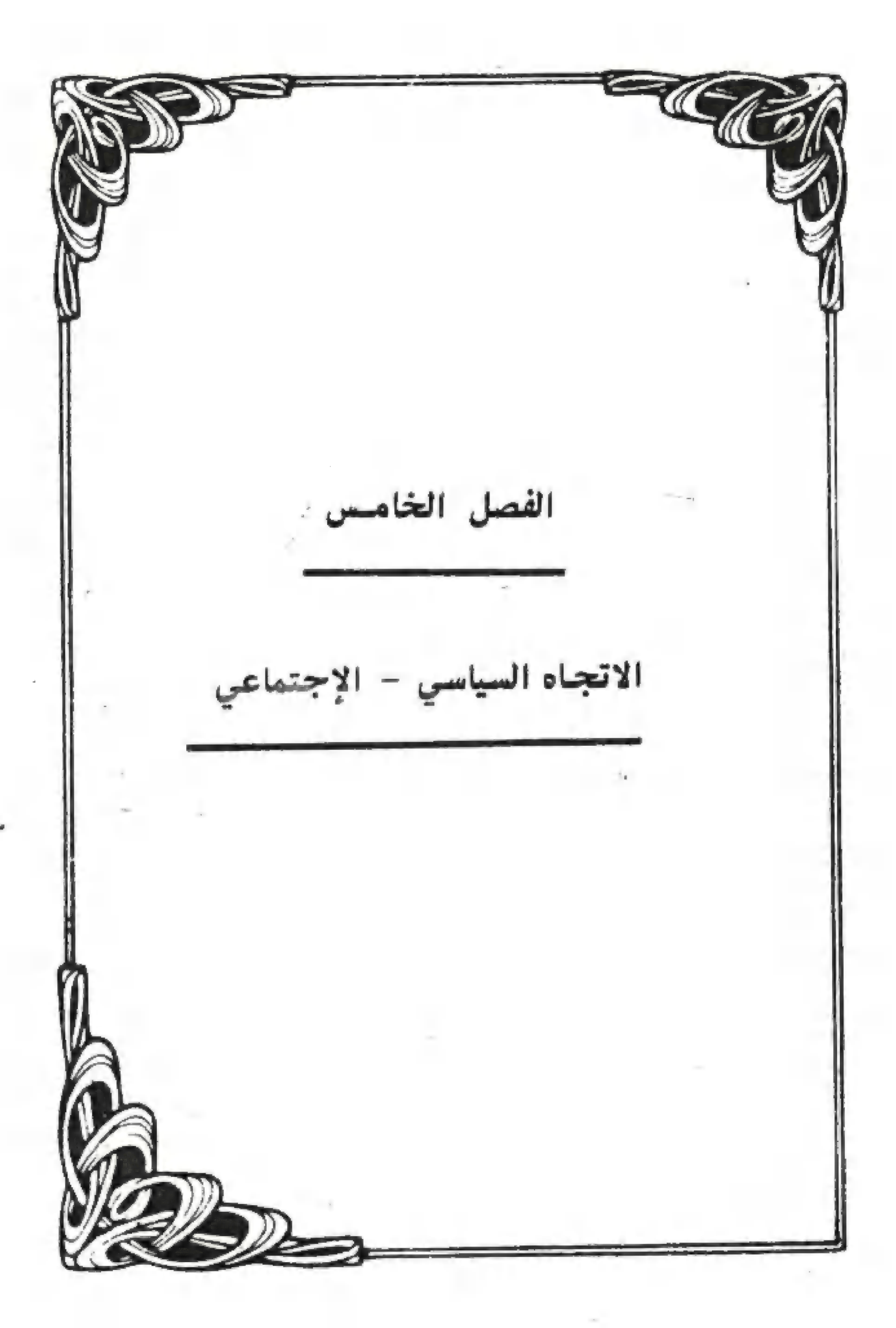
يبين الشريف المرتضى ان الامام يجب ان يكون عالما بجميع الاحكام الشرعية باعتباره حجة في الدين وحافظا للشرع (٢٣). كما انه يتوجب ان يكون الافضل بين الرعية في صفاته لقبح جعل المفضول رئيسا للفاضل (٢٤)، ولكي تقبل الرعية بقوله ولاتنفر منه (٢٥). كذلك يعتقد المرتضى بتنزيه الامام عن ارتكاب الكبائر والصغائر قبل توليه الحكم وبعده (٢٦).

انعقاد الامامـــة:

يرى المرتضى ان طريق انعقاد الامامة انما هو النص على الامام (٢٧). والنص قد يكون بالفعل والقول، وقد يكون بالقول فقط. والنص بالقول قد يعبر عنه في ظاهر القول ولفظه فيعتبر نصا جليا، أو يكون بالقول استنتاجا فيعتبر نصا خفيا (٢٨).

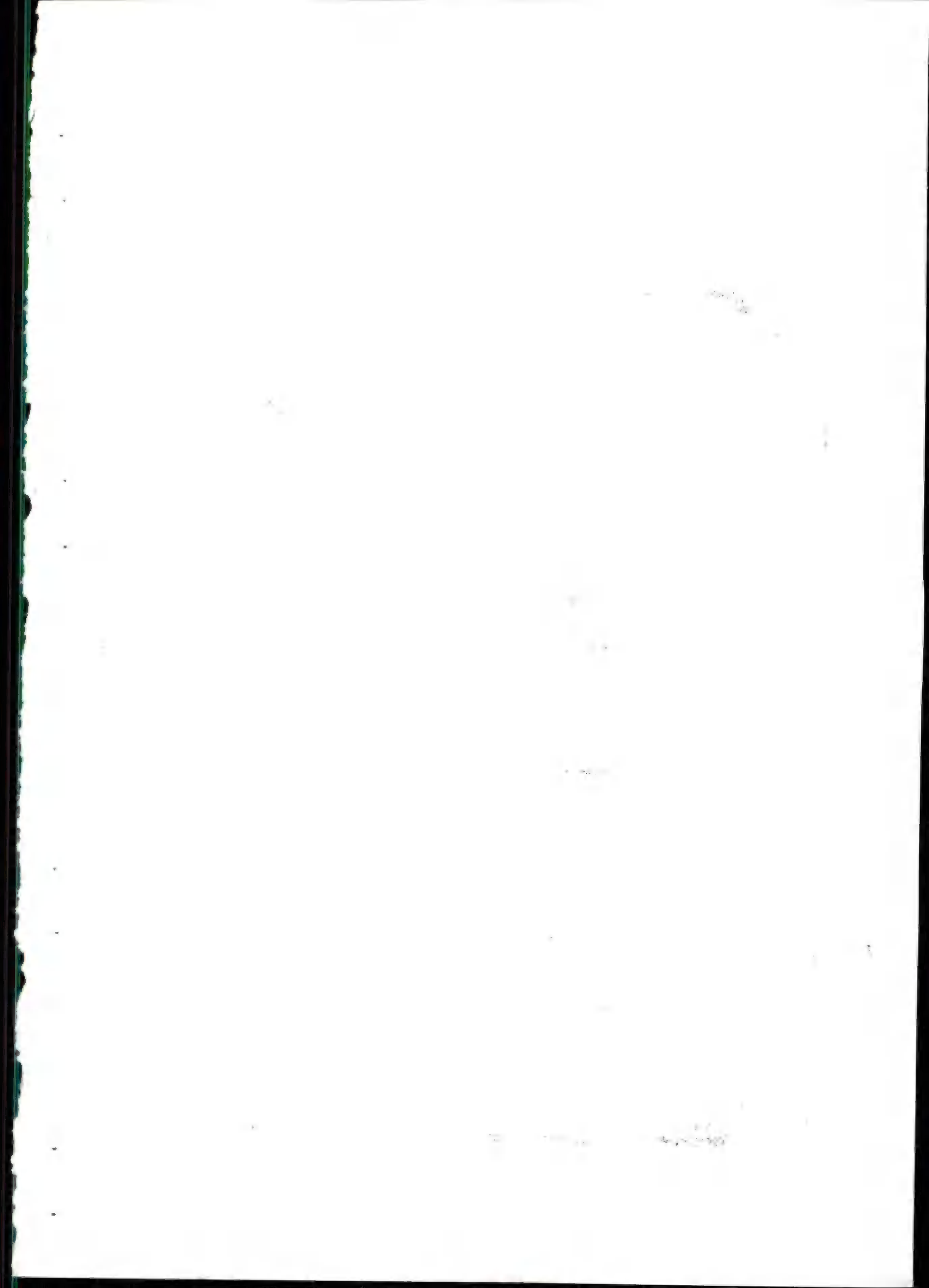
وبذلك يتضح ان المرتضى من المعبرين عن الاتجاه الفكري المعارض لمبدأ الاختيار كطريق لتولي الحكم في الدولة العربية الإسلامية.





الفصل الخامس

الاتجاه السياسي - الإجتماعي



المبحث الاول

إبن خلدون

الفرع الاول : في حياته وعصره

هو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد المشهور بابن خلدون (١). ولد في تونس عام (٧٣٢هـ/١٣٣٢م)(٢). وتشير بعض المصادر - ومنها إبن خلدون نفسه - ان اسرته ترجع الى اصل عربي يماني حضرمي (٣)، وان احد افراد الاسرة واسمه خالد بن عثمان (*) والمشهور باسم (خلدون) دخل الاندلس مع العرب الفاتحين (٤). وفي القرن الرابع الهجرى تمكن (كريب) -احد شيوخ الاسرة- من السيطرة على اشبيلية وحكمها (٥). كما ان عددا من رجال هذه الاسرة تولى منصب الوزارة حينما حكم بنو عباد اشبيلية (٦). وعقب اقتراب الاسبان من اشبيلية في القرن السابع الهجري انتقلت الاسرة الخلدونية الى افريقية ودخلت في خدمة بني حفص (٧). وقد تولى جد إبن خلدون ((مناصب عالية في تونس، كما اشتغل اخوه بالسياسة وتولى الوزارة ذات مرة))(٨).

لقد تتلمذ إبن خلدون على أبيه وعلى علماء اخرين في تونس

(٩). حيث درس القرآن الكريم والقراءات والعلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه (١٠).

وكان من اساتذته (عبد المهيمن) الذي وصفه إبن خلدون نفسه ((بانه كان امام المحدثين والنحاة في المغرب))(١١). كما ان إبن خلدون توافر على درس علم الكلام وعلوم اللغة العربية(١٢). كذلك ((اخذ الفلسفة والمنطق عن محمد بن ابراهيم الايلي الذي وصفه إبن خلدون بأنه كان شيخ العلوم العقلية))(١٣).

كان إبن خلدون طموحا جدا، فتقرب من الامراء في بيئة منقسمة سياسيا الى امارات متنافسة ومتنازعة. ولقد تقلد مناصب متنوعة لدى سلاطين عصره (١٤). ففي الفترة بين سنة ٧٥١هـ(حين التحق بخدمة بني مرين) وسنه ٧٨٤هـ ((تنقل من مكان لاخر في المغرب، وتردد على الاندلس، وخدم اكثر من ملك وامير))(١٥).

وعقب الفترة التي امضاها إبن خلدون في خضم الصراع والتنافس السياسي الذي انتاب البيئة السياسية في شمال افريقيا والاندلس انذاك، عكف لاربع سنوات في عزلة بقلعة بربرية تدعى (قلعة إبن سلامة) شرق تلمسان (١٦) حيث كتب فيها المقدمة وجزء من كتابه الشهير في التاريخ الذي اسماه(كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر)(١٧) والذي عرف اختصارابعنوان (تاريخ إبن خلدون).

بعد ذلك توجه إبن خلدون الى مصر بعد ان كانت حياته في

المغرب ((مليئة بالعواصف والاعاصير السياسية، وكان الخطر يتهدده من حين لاخر، بسبب الوشايه من ناحية ونتيجة تصرفاته المتقلبة من ناحية اخرى))(١٨). وقد نال إبن خلدون في القاهرة اكرام الملك الظاهر الذي((ولاه وظيفة التدريس، ثم قلده خطة قضاء المالكيه))(١٩). الا انه مالبث ان عزل من منصبه بعد اقل من سنة بسبب عداوة خصومه الاشداء له(٢٠). انصرف بعدها الى التدريس والكتابه ((نحو ثلاث سنين خرج بعدها لاداء فريضة الحج سنة ٧٨٩هـ، وبعد عودته من الحجاز تقلد خطة القضاء مرة ثانية، ثم عزل منها، ثم تولاها، وبلغت ولايته لها بعد عزله منها نحو ست مرات))(٢١).

وعقب غزو تيمور لنك المغولي لسورية، رافق إبن خلدون الملك الناصر فرج في سفره الى دمشق مع مجموعة من العلماء بهدف التفاوض مع تيمورلنك. وحين اضطر الملك الناصر للعودة الى مصر لسماعه بمؤامرة دبرت ضده ، تحمل إبن خلدون مسؤولية رئاسة الوفد المفاوض لتيمورلنك من اجل عقد الصلح معه(٢٢).ويبدو ان تيمورلنك اعجب بشخصية ومواهب إبن خلدون، فعرض عليه الدخول في خدمته، الا ان إبن خلدون رفض ذلك، وفضل العودة الى مصر والاستقرار بها (٢٣).

ان التجربة السياسية الشخصية، والخلفية العلمية، وحياة التنقل، والممارسة القضائية اكسبت إبن خلدون تميزا واضحا فيما سطره من افكار ونظريات وتحليلات، في مقدمته الشهيرة (٢٤). مما دعا

بعض الكتاب الى وصفه بأنه ((المنشئ الاول لعلم الإجتماع)) (٢٥)، وانه ((امام ومجدد في علم التاريخ)) (٢٦)، كذلك فان تاليفه (كتاب التعريف بابن خلدون) (*) قد افضى الى وصفه بأنه امام ومجدد في فن ترجمة المؤلف لنفسه - الاوتوبايوغرافي (٢٧).

والواقع ان البحث العام في شؤون الإجتماع الانساني وقوانينه، الذي قدمه إبن خلدون لمؤلفه (كتاب العبر)،انما هو البحث الذي اشتهر باسم (مقدمة إبن خلدون).وهو يشتمل على خطبة الكتاب، وتمهيدا صغيرا عنوانه (المقدمة في فضل التاريخ)،والكتاب الاول من مؤلفه ويتضمن ستة ابواب كبيرة ((في العمران وذكر مايعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ومالذلك من العلل والاسباب)) (٢٨).

لقد نزع إبن خلدون في تناوله للموضوعات التاريخية في مقدمته الى التجريبية الواضحة، كما انه التزم في عين الوقت بمضامين التراث العربي الإسلآمي. وبعبارة اخرى بحث إبن خلدون في وقائع التاريخ فعللها ومحصها ونقدها دون ان يكتفي بعملية سرد الاخبار. وهو في نفس الوقت لم يتخل عن المعتقدات والعلوم الدينية (كالفقه والتفسير) التي نشأ عليها ونهل منها (٢٩).

ومما يلاحظ ان إبن خلدون استمد مفهومه للمدنية الشاملة من دراسته الموضوعية للاقطار العربية والإسلآمية في عصره بما تضمنته من كيانات سياسية ومستويات حضارية متعددة ومتنوعة. ومثل هذا

النهج لم يؤثر في الحقيقة على تعميمات إبن خلدون ولم ينقص من اهميتها في شطرها الاعظم في مجال الحضارة الانسانية ككل (٣٠).

والحقيقة انه لايضر إبن خلدون ما ذكره البعض من ان مذهبه "ينطبق على تاريخ اسبانيا وغربي افريقيا وصقلية فيما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر الميلادي" (٣١). فالمفكرون عموما يتقيدوا في دراسة نواحي الحياة الإجتماعية بما يعرفونه في بيئتهم اما جهلا بالبيئات الاخرى او ايغالا في احوال البيئة التي يريدوا اصلاحها. وليس إبن خلدون بمستثنى من ذلك (٣٢). هذا بالاضافة الى "ان قوانين إبن خلدون كانت تنطبق في الزمن المذكور على غير العالم الإسلآمي ايضا. ولاتزال تلك القوانين تصدق قليلا أو كثيرا على بيئات عديدة في ازمنة مختلفة" (٣٣).

لقد تحاشى إبن خلدون الكشف عن بعض مصادره،أو بعبارة ادق: انه احجم عن ارجاع بعض اوليات أو جذور افكاره الى مصادر سابقة. والدراسة الفاحصة لافكار إبن خلدون تدلل على اطلاعه على مؤلفات مؤرخين مشهورين امثال الطبري والمسعودي، وكتب اعلام اخرين امثال الفارابي والغزالي والحسن بن الهيثم وغيرهم واحتمال اخذه عنهم بشكل أو باخر (٣٤). كما يبدو ان إبن خلدون " اطلع على مصادر كثيرة خاصة بتاريخ المغرب لم تكن متداولة خارج هذه المنطقة" (٣٥). كما انه استفاد كثيرا فيما كتبه عن الافرنج، من مراجع كان هو اول من قرأها من المؤرخين

المسلمين (٣٦).

لقد وصف إبن خلدون بأنه كان اشعري السلوك في حياته الشخصية. فقد كان "يعتقد ان العقل قاصر عن ادراك الحقائق الماورائية والغيبية، ولذلك نراه في حياته الشخصية والعلمية يعول على الشرع وحده" (٣٧). اما في حياته الفكرية، كما يتضح في كتاباته "فانه معتزلي التفكير يعتمد على العقل والاقيسة المنطقية وطبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار" (٣٨).

توفي إبن خلدون في القاهرة عام ٨٠٨هـ/١٤٠٦م(٣٩).

الفرع الثاني: في افكاره السياسية

ضرورة الإجتماع الانساني والحاجة الى الحكم :

يعتقد إبن خلدون ان الإجتماع الانساني ضرورة لازمة وشرط حتمي للمدنية والحضارة. فهو ضروري لاشباع حاجات الانسان الاساسية من مأكل وملبس ومسكن وامن على النفس. كما انه ضروري للناس لانهم بدونه يصبح وجودهم ناقصا، وتكون ارادة اللّه الهادفة الى اسكانهم الارض غير تامة(٤٠).

وهنالك طورين (مرحلتين) متعاقبين للاجتماع الانساني. اولهما: طور البداوه، وهو طور الاستحواذ على ضروريات الحياة حيث البحث عن الغذاء، والزراعة، وتربية الماشية. اما ثانيهما فهو: طور

الحضارة،وهو طور الرغبة في استحصال كماليات الحياة،حيث تظهر الفنون والصناعات التي تحل محل الضرورات الحياتية المميزة للطور السابق.(٤١)

ويرى إبن خلدون ان الملك (بمعنى الحكم) "امر طبيعي للبشر" (٤٢) و "ان كل اجتماع انساني بحاجه الى وازع أو حاكم يقيم العدل ويدفع بعض الناس عن بعض" (٤٣). ويكون الحكم" لمن يستعبد الرعية ويجبي الاموال ويبعث البعوث (يحارب العدو) ويحمي الثغور (الحدود التي يخشى منها مجئ العدو برا أو بحرا)" (٤٤). والوازع أو الحاكم هو الذي "لاتكون فوق يده يد قاهرة" (٤٥).

العصبية والرئاسة في طور البداوة:

يبين إبن خلدون ان العصبية هي "النعرة على ذوي القربى واهل الارحام ان ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة" (٤٦). والعصبية تشمل المرتبطين بالنسب الواضح ومن تعلق بهم عن طريق المصاهرة أو الانتساب بالولاء أو الحلف (٤٧).ولذلك تعتبر القرابة النسبية الاصل في العصبية. الاان النسب لاجدوى منه دون ارتباطه بروابط المصلحة أو الجيرة(٤٨).

ويتضمن المجتمع عصائب ملتحمة متفاوتة في القوة، الا ان عصبية واحدة فقط تعترف لها سائر العصائب بالشرف والتقدم والمنعة. وتكون لها حتما الرئاسة.وحينما تضعف العصبية المتمتعة

بالرئاسة تنبرى سائر العصائب لمنازعتها، وتحوز الرئاسة بالنتيجة اقوى العصائب المتنازعة.(٤٩)

والرئيس المعتمد على العصبية في مرحلة البداوة "يكون في الحقيقة حكما في منازعات قومه وحاملا عنهم اعباءهم" (٥٠). ولذلك فانه يكون في واقع الحال خادما لقومه اكثر من كونه متسلطا عليهم(٥١).

تحقق الملك ونشأة الدولة:

يبين إبن خلدون انه بعد ان تظفر العصبية بالرئاسة، وتزداد سلطتهاوثروتها تطمح الى سلطة الملك التي تتجاوز الرئاسة البدوية كي يتحقق لها الاستبداد بالحكم (٥٢). والعصائب في البدو لاترضى بان يستبد بعضها ببعض، كما ان ماتمتلكه العصبية من ثروة لايمكنها الافادة منها في البادية لافتقارها الى اوجه الترف (٥٣). وحينئذ يعزم اصحاب الرئاسة البدوية الانتقال من البداوة الى الحضارة (٥٤). ويكون الانتقال اما "بهجرة البادية الى مكان قد سبقت اليه الحضارة، واما ان ينقلب جانب من تلك البادية حضراً بجلب عوائد الترف اليه" (٥٥).

ويتحقق الملك لصاحب العصبية المنتقلة بالتغلب" على من هم تحت يده والالتجاء الى قهرهم لحملهم على الطاعة" (٥٦). والملك يدعو الى نزول ذوي العصبية الى المدن أو الى انشائها "طلبا للدعة والسكون وحبا بالترف" (٥٧). ومايفضي اليه ذلك من

اعتمار الدور وانشاء البساتين وتحقيق الرفاه واتساع الاحوال (٥٨). وهكذا "باتساع الملك في الحضر تنشأ الدولة على الحقيقة وتستقر" (٥٩).

ماهية الدولة:

يفهم مما كتبه إبن خلدون في مقدمته ان الدولة تعني "ادارة الملك والدفاع عنه" (٦٠)، فالملك في مرحلة الحضارة "محتاج الى من يعاونه في الحكم والدفاع عن الملك فتنشأ المرافق المختلفة: القضاء والجباية والجيش والاسطول، وتلك هي الدولة" (٦١).مع ذلك فان إبن خلدون-في معالجته لاطوار الدولة واجيالها وارتباط ذلك بفكرته عن العصبية- ينظر الى (الاسرة الحاكمة) في تفاصيل حكمها وقوتها وضعفها وانهيارها وكانها هي الدولة (٦٢).

كذلك يتصور إبن خلدون الدولة وكانها كائن حي تتبع اتجاها حركيا في حياتها، حيث لها عمر محدود. فهي تولد وتنضج كما انها تهرم وتموت (٦٣). واكثر من ذلك، انه يرى الدولة وكانها تتمتع بنفس سمات الكائن الحي. فلها مزاجها الخاص في التعامل مع الرعايا قسوة أو رفقا(٦٤). ويتأثر الرعايا بهذا المزاج ويتفاعلون معه لانهم "تبع للدولة فيرجعون الى خلق الدولة اما طوعا لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم اوكرها لما يدعو اليه خلق الدولة من الانقباض عن الترف" (٦٥).

وإذا كان إبن خلدون يفهم الدولة على انها (ادارة الملك)، أو

انها (الاسرة الحاكمة) فانه في تشبيهها بالكائن الحي قد تحدث عنها - في الحقيقه - وكانها شخص حي، ذلكم هو "شخص السلطان وصاحب الامر بالذات" (٦٦).

اجيال الدولة :

يرى إبن خلدون ان "الجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون اربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته" (٦٧). وبذلك فان معنى الجيل "ينطوى على وحدة زمنية، اي متوسط عمر الواحد من الناس " (٦٨) كما ان إبن خلدون يستعمل ايضا عبارة (("اربعة آباء" كمرادف لعبارة "اربعة اجيال")) (٦٩). وعمر الدولة - في معتقد إبن خلدون - لايتجاوز في الغالب اعمار ثلاثة اجيال (٧٠). وهي كالاتي:

الجيل الاول : وهو الجيل الذي لم يزل "على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد" (٧١). كما ان روح العصبية لاتزال محفوظة فيه. فجانبه مرهوب، والناس له مغلوبون (٧٢).

الجيل الثاني: وهو الجيل الذي تحول حاله "بالملك والترفّه من البداوة الى الحضارة ومن الشظف الى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطاله الى ذل الاستكانة" (٧٣). وهكذا تنحسر في هذا الجيل قوة العصبية بعض الشئ وتدب فيه روح المهانة

والخضوع (٧٤). مع ذلك، فان بعضا من العصبية والعز والدفاع يبقى في ابناء هذا الجيل بسبب ادراكهم للجيل الاول واتصالهم بهم ومشاهدتهم لاحوالهم (٧٥).

الجيل الثالث : وهو الجيل الذي ينسى حياة البداوة والخشونة وكأنها لم تكن موجودة ابتداء، ويفقد حلاوة العز والعصبية، ويبلغ فيه الترف غايته بما ينعم فيه من نعيم العيش (٧٦). وهكذا يصبح ابناء هذا الجيل "عيالا على الدولة،ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة" (٧٧).وبذلك فانهم لم يعودوا قادرين على الاضطلاع بمهمات الحماية والدفاع التي اصابها التسيب والاهمال(٧٨). وإذا ماداهمهم (مطالب) يستوجب الحال مقاومته وصد اعتدائه،فان صاحب الدولة سيحتاج "حينئذ الى الاستظهار بسواهم من اهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني من اهل الدولة بعض الغناء حتى يأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت" (٧٩).

ويبين إبن خلدون ان "هذه الاجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة"(٨٠). وان الدول لاتعدو "في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده " (٨١). ان إبن خلدون يستثني من ذلك حالة عدم مجابهة الدولة لعارض اخر يتمثل في فقدان (المطالب) أو المهاجم لها والمنقض عليها. وعندذاك يبقى الهرم في الدولة حاصلا ومتفشيا مع عدم حضور المطالب (٨٢). ولو قد جاء المطالب لما

وجد مدافعا))(٨٣).

اطوار (او مراحل) الدولة :

يعتقد إبن خلدون ان الدولة تمر في الغالب في خمسة اطوار (او مراحل) هي:

١- طور الظفر والاستيلاء:وهو طور الغلبة على الخصوم والاستيلاء على الملك. وفيه يتحقق انتزاع الملك من الدولة (الاسرة الحاكمة) السابقة (٨٤). وتلعب العصبية دورا اساسيا في تحقيق الانتصار (٨٥).

ويكون صاحب الدولة في هذا الطور "اسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لاينفرد دونهم بشئ" (٨٦).

٢- طور الإستبداد: وفيه يستبد صاحب الدولة على قومه وينفرد بالملك دونهم ويكبحهم عن التطاول لاجل مشاركته في الحكم(٨٧). ويعنى صاحب الدولة في هذا الطور "باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع" (٨٨).وغرضه من ذلك انما هو اضعاف اهل عصبيته المتقاسمين معه في النسب، والمطالبين بتساوي اسهامهم معه في الملك (٨٩). وفي مقابل ذلك "يفرد اهل بيته بما يبني من مجده" (٩٠)، ويحصر السلطة بهم فيعاني في صراعه مع اهل عصبيته من اجل ذلك مثل ماعاناه اهل العصبية ابتداء في طلب الملك أو اشد.

٣- طور تحصيل ثمرات الملك: وهو "طور الفراغ والدعه" من اجل اقتطاف ثمرات الملك، وهو "مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الاثار وبعد الصيت" (٩٢). فيبذل صاحب الدولة جهده في تنظيم الجباية والموارد واحصاء النفقات والاعتدال فيها (٩٣). كما انه يكثر من اكرام اتباعه (٩٤) ويوسع على جنوده في ارزاقهم واعطياتهم(٩٥) "فيباهي بهم الدول المسالمة، ويرهب الدول المحاربة" (٩٦).

٤- طور القنوع والمسالمة: يقنع صاحب الدولة في هذا الطور بما بناه اسلافه (٩٧)، فيكون مقلدا لهم ومتبعا لاثارهم ومقتفيا لطرقهم احسن اقتفاء(٩٨). كما انه "يرى في الخروج عن تقليدهم فساد امره وانهم ابصر بمابنوا من مجده" (٩٩). وفي هذا الطور يعيش صاحب الدولة في سلام مع نظرائه من الاصدقاء والاعداء على السواء (١٠٠).

٥- طور الاسراف والتبذير : وفيه يكون صاحب الدولة مستسلما لشهواته وملذاته هادما لما بناه اسلافه (١٠١). فهو كريم مع بطانته، ومسرف في مجالسه، ومتخذ اراذل الناس اخدانا له(١٠٢). فيقلدهم المهمات العظيمه التي لايستطيعون توليها بنجاح (١٠٣). هكذا يخسر صاحب الدولة تأييد اكابر قومه وانصار سلفه فيحقدوا عليه ويبتعدوا عن نصرته (١٠٤). كما انه يضيع ولاء جنده بانفاقه مايجب ان يدفعه لهم على شهواته، ويمنع عنهم فرص الاتصال به وتفقده (١٠٥). في هذا الطور يحصل الهرم الطبيعي في الدولة

"ويستولي عليها المرض المزمن الذي لاتكاد تخلص منه، ولايكون لها معه برء، الى ان تنقرض" (١٠٦).

ظاهرة عدم استقرار الدولة:

الدولة عند إبن خلدون " ظاهرة تتجدد في كل مرة تنتهي فيها الدورة السياسية" (١٠٧). وبعبارة اخرى: ان الدولة تتصف باللادائمية واللااستقرار. وينطلق إبن خلدون في تفسير ظاهرة عدم استقرار الدولة من فكرة عدم ثبوت ظواهر الإجتماع الانساني في معتقده فيقول:" ان احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال. وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار فان ذلك يقع في الافاق والاقطار والازمنة والدول" (١٠٨). لذلك فان الدولة تبقى مؤسسة تتعرض للتغيير والتبديل (١٠٩).

العلاقه بين الظلم وخراب العمران :

يعتقد إبن خلدون ان الظلم قد يكون بالعدوان على الناس في اموالهم مما يذهب بامالهم في السعي الى تحصيلها واكتسابها ذلك انهم حينما يرون ان نتيجة التحصيل والكسب ستؤول الى انتهابها من ايديهم، فانهم سيمتنعون عن السعي للاكتساب والتحصيل. ولما كان العمران انما ينشط بالاعمال وسعي الناس في المصالح

والمكاسب، فان الاسواق - بقعود الناس عن الاسهام في نشاطها - سيسودها الكساد، وسيتوزع الناس في الافاق بمغادرتهم لدولتهم وما يتبع ذلك من خلو الديار واختلال حال الدولة والسلطان (١١٠).

ان الظلم - كما يوضح إبن خلدون - لايعني فقط التجاوز على مال أو ملكية الفرد دون تعويض أو سبب، بل يشمل الظلم ايضا التجاوز على الاعمال والمطالبة بما يخالف الحق، وفرض حقوق لم يفرضها الشرع، وتكليف الاعمال وتسخير الرعايا بغير حق، والاعتداء على حرم الناس ودمائهم واسرارهم واعراضهم (١١١).

ويوجز إبن خلدون القول بان الظلم مخرب للعمران، وذلك يؤدي الى فساد وانتقاض الدولة. لذلك تتبين حكمة الشارع في تحريم الظلم بماتضمنه القرآن واحتوته السنة من كثير من الادلة (١١٢).

اثر الاقتصاد في الدورة الكامله لحياة المجتمع السياسي :

يعتبر إبن خلدون من اولئك المفكرين البارزين في تراث الفكر الانساني الذين اكتشفوا اهمية الاقتصاد في السياسة. فقد لاحظ إبن خلدون اثر الاقتصاد في الدورة الحياتية الكاملة للمجتمع السياسي. لكنه، رغم اعتقاده بان الاقتصاد السليم ضرورة لازمه، الا انه نظر الى الاقتصاد على انه اساس واحد من بين اسس عديدة تقوم عليها الدول وتترسخ بها. فهناك الافكار الدينية، والمطامح السياسية،

والتطلعات الحضارية تلتقي مقترنة بالازدهار الاقتصادي والرفاهية المادية ليحصل التأثير على الدولة في تطورها واستقرارها (١١٣).

ان اهتمام إبن خلدون بأثر العامل الاقتصادي في الحياة السياسية للمجتمع يتوضح في بعض ماأورده في مقدمته من فصول. فمثلا يوضح إبن خلدون ان الدولة تفرض ضرائب خفيفة على الفرد في بداية تطورها الا ان المجموع الكلي للضرائب يكون كبيرا. وباقتراب الدولة من سقوطها فانها تفرض ضرائب ثقيلة على الفرد الا ان مجموعها الكلي يكون قليلا. ذلك ان الاقتصاد الريفي القائم على الزراعة والذي يصاحبه مستوى بسيط للمعيشة مع ضرائب خفيفة يجعل من الرخاء والازدهار حافزا للعمل الدائب. ولكن عندما يسيطر المستبدون على الدولة، ويتوفر مستوى عال للمعيشة، تزداد مطالب الحياة المدنية بصورة متواصلة مما يؤدي ذلك الى فرض ضرائب اكبر واثقل على المزارعين والتجار والحرفيين فينخفض الانتاج ويقل الربح بسبب عدم توفر الدافع - حينئذ - عند انعدامه في الحياة الاقتصادية (١١٤). ان إبن خلدون في حديثه عن الضرائب التي يفرضها المستبد يؤكد بأنها تخالف مايقرره الشرع وتتجاوز الحدود التي يضعها (١١٥).

المبحث الثاني

إبن الأزرق

الفرع الاول : في حياته وعصره

هو محمد بن علي بن محمد الاصبحي الغرناطي المعروف بابن الأزرق (١). ولد في ٨٣٢هـ/١٤٢٧م في (مالقة) بالاندلس من اسرة عربية اندلسية قديمة. ومن المحتمل ان تكون اسرته قد ارتبطت بصلات مع مدينة (فاس) (٢).

كانت تنشئة إبن الأزرق العلمية ابتداء في مسقط رأسه، حيث حفظ القرآن الكريم ودرس مبادئ العربية والفقه والفرائض والحساب (٣). وعقب انتقاله الى غرناطه درس فيها على اكبر اساتذته أبو اسحق ابراهيم بن احمد بن فتوح مفتي غرناطه (ت٨٦٧هـ):النحو وعلم اصول الفقه وعلم اصول الدين والمنطق (٤). كما قرأ إبن الأزرق على قاضي الجماعة أبي يحيى محمد بن محمد بن أبي بكر بن عاصم القيسي الذي " جالسه كثيرا وانتفع به)(٥). وبالاضافه الى ذلك،فانه حضر مجالس بعض الاعلام الشهيرين في الاندلس امثال العالم أبو عبد اللّه محمد بن محمد

الانصاري السرقسطي (ت ٨٦٥هـ) الذي وصف بأنه" عالم غرناطة ومفتيها وصالحها" (٦)، والخطيب أبو الفرج عبد اللّه بن احمد البقني (ت بعد ٨٦٠هـ)، الذي اعتبر " من علماء غرناطة الممتازين" (٧)، والشريف أبي العباس احمد بن أبي يحيى التلمساني (ت ٨٩٥هـ) الذي كان قاضيا للجماعة بغرناطة (٨).

لم يكتف إبن الأزرق بالدراسة على اعلام الاندلس، بل شد الرحال،في رحلة اولى، الى فاس وتلمسان وتونس حيث درس على علماء تلك البلدان (٩). وليس مستبعدا ان يكون واحدا من اساتذته في تلمسان أو تونس قد وجهه لدراسة وتفحص مقدمة إبن خلدون التي كانت قد انتشرت في البلاد التونسية عقب ارسال إبن خلدون نسخة شهيرة منها الى السلطان أبي فارس (١٠)، والتي حفظت في خزانة القصر الملكي بتونس (١١).

زاول إبن الأزرق القضاء عقب عودته الى وطنه. فقد ولي اولا قضاء غربي مالقة على عهد سعد بن علي بن يوسف بن نصر صاحب الاندلس.(١٢) ثم تولى بعد ذلك قضاء مالقة نفسها، فقضاء وادي اش، وبعدما تم نقله الى مالقة مرة اخرى. وعقب ذلك عين قاضيا للجماعة بغرناطة(١٣).

ويبدو ان إبن الأزرق كان موضع ثقة سلطان بني نصر الذي اثره باسرار لم يكن يبثها حتى الى مقربيه (١٤). وليس ذلك بامر مستغرب،مادام إبن الأزرق قد اصبح كاتبا اي وزيرا للسلطان، ورسولا له بعد ذلك(١٥).

لقد اثارت الفتنة الواقعة بين الملوك النصريين حفيظة إبن الأزرق، ورأى انها انهكت المسلمين واضعفتهم لذلك قرر ان يتوجه الى قادة المسلمين في الاقطار العربية مستنصرا اياهم لانقاذ غرناطة ومساعدة الاندلس في محنتها النهائية(١٦). وفعلا توجه الى فاس اولا الا ان الحروب والفتن الداخلية كانت تعتصرها مما اضعف الامل في استنفار ملوكها الذين كانوا يتقاتلون مع بعض (١٧).

وفي تلمسان طلب إبن الأزرق معونة السلطان أبي عمرو عثمان بن محمد ابن أبي فارس، الا ان موت السلطان في اواخر رمضان سنة ٨٩٣هـ وحدوث الفتنة والاختلاف من بعده اديا الى فشل مهمته مرة اخرى (١٨).

اتجه إبن الأزرق بعد ذلك الى مصر حيث استنهض عزائم سلطانها قايتباي لاجل استرجاع الاندلس، لكن انشغال السلطان في نزاعه مع الروم من جهة ومع العثمانيين من جهة اخرى،حال دون استجابته لنجدة الاندلسين (١٩).

وفي عام ٨٩٥هـ ادى إبن الأزرق فريضه الحج، ثم عاد الى مصر في منتصف ربيع الاول ٨٩٦هـ حيث عاود مساعيه لاجل انقاذ الاندلس الا انه،كما كان عليه حال محاولاته السابقة، لم يلق الاستجابة المناسبة(٢٠).

في شوال من نفس العام وصل إبن الأزرق الى القدس حيث تولى القضاء فيها (٢١). وقد قيل عنه انه "كان يتعاطى الاحكام

الشرعية بعفة ونزاهة من غير تناول من الناس" (٢٢).

الف إبن الأزرق كتبا ثلاثة هي:

اولا: كتاب روضة الاعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلآم. ويتحدث فيه المؤلف " عن موضوعات متعددة في التراث العربي الإسلآمي بحيث يمكن اعتباره في المغرب بمثابة الاخبار الطوال للدينوري والعقد الفريد لابن عبد ربه في المشرق وفي المغرب" (٢٣).

ثانيا: شفاء الغليل في شرح مختصر خليل. وهو كتاب في الفقه المالكي، وصفت خطته بأنها " اول دليل على غزارة علمه واتساعه في الفروع والاصول" (٢٤).

ثالثا: بدائع السلك في طبائع الملك. وهو الكتاب الوحيد الذي كتبه إبن الأزرق في علم السياسة (٢٥). وقد وصف بأنه " كتاب مفيد في موضوعه، لخص فيه كلام إبن خلدون في مقدمة تاريخه، مع زوائد كثيرة عليه" (٢٦). كذلك قيل عن الكتاب انه " بديع في موضوعه لخص فيه مقدمة تاريخ إبن خلدون المسمى بكتاب العبر. وزاد عليه زيادة كبيرة نافعة، وهو في سفر ضخم" (٢٧). والحقيقة، ان إبن الأزرق لخص مقدمة ابن خلدون وعرض لنظرياته المتعددة ونظم بعضها تنظيما منهجيا، كما انه شرح نصوصا عديدة من المقدمة (٢٨). لكنه " تجاوز إبن خلدون تجاوزا كبيرا" (٢٩)، مما دعا بعض المؤرخين القدامى الى القول باضافته لزيادات كثيرة على مقدمة إبن خلدون (٣٠).

لقد تضمنت خطة إبن الأزرق في كتابه ايراد النص الخلدوني بصورة حرفية أو ملخصة أو مفسرة، مردفا ذلك بتعليق آخرين على النص تأييدا أو دحضا، ومعقبا بعد ذلك بارائه الشخصية ايجابا أو سلبا (٣١).

وازاء عدم رصانة الاسلوب الخلدوني وغموض بعض مصطلحاته في المقدمة، فان إبن الأزرق - وهو ذلك العالم القريب العهد من إبن خلدون - "نظر الى المقدمة نظرة فاحصة نقدية، فأبان لنا عن كثير من عوائصها وغوامضها، واغنى مصطلحاتها" (٣٢).

بالاضافة الى ذلك فانه-فضلا عن كشف إبن الأزرق لمصادر كتابه - كشف ايضا عن مصادر إبن خلدون حيث اورد نصوصا متعددة واراء كثيرة لمفكرين سابقين على إبن خلدون كتبوا في نفس النسق السياسي والإجتماعي الذي عرف به إبن خلدون تماما بعد. وهكذا اتضحت مصادر افكار إبن خلدون لدى المسعودي والماوردي والغزالي وابن حزم وغيرهم (٣٣).

توفي إبن الأزرق في السابع عشر من ذي الحجة سنة ٨٩٦ هـ ودفن خارج باب خان الطاهر في القدس. وقد توفي في نفس السنة السلطان قايتباي سلطان مصر. وفي العام التالي (٨٩٧ هـ) سقطت غرناطة (٣٤) التي بذل إبن الأزرق جهدا طائلا في الدفاع عنها وعن بقية الاندلس.

الفرع الثاني: في افكاره السياسية

العصبية وقيام الملك:

يبين إبن الأزرق ان الملك لايحصل الا بالعصبية والشوكة التي قد يعبر عنها بالجند (٣٥). ذلك ان حصول الملك " متوقف على التغلب عليه" (٣٦). والتغلب" متوقف على العصبية لما فيها من النعرة الحاملة على التعاضد والتناصر لامحالة لان شأن كل امر لايتم حمل الناس عليه الا بالسيف والسنان، لما في طباعهم من استعصاء وصعوبة الانقياد" (٣٧).

ويؤكد إبن الأزرق على الترابط بين العصبية والملك حين يوضح " ان الغاية التي تجرى اليها العصبية هي الملك" (٣٨). ذلك ان صاحب العصبية إذا بلغ رتبة الرياسة البدوية التي يصير بها متبوعا وتمكنه من القهر والتغلب،فانه سيترامى باقصى جهده الى الملك الذي به كمال القهر والتغلب" (٣٩). اما صاحب الهمة العالية-كما يعتقد إبن الأزرق-فانه " يطلب بعده ماوراء ذلك من الملك الكبير في الدار الاخرة" (٤٠). وإذا كان للعصبية هذه العلاقة الوثيقة مع الملك في قيامه فان استقرار الدولة واستحكامها قد يفضي الى عدم احتياجها لعصبية كبيرة واستظهارها بدلا من ذلك " بالموالي والمصطنعين أو بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولايتها" (٤١).

ضرورة السلطان الوازع :

يعتقد إبن الأزرق ان اجتماع النوع الانساني يؤدي الى قيام المعاملات واقتضاء وتأدية الضرورات والحاجات المعاشية، وذلك يولد بدوره المنازعات لمافي طبيعة الانسان من نزعة الى الظلم والعدوان ومايفضي اليه ذلك من مقاتلة مؤدية الى سفك الدماء واتلاف النفوس. ان ذلك يؤذن بانقطاع النوع الانسائي وانخرام شمل اجتماعه (٤٢). ولايحفظ من محذور ذلك الا بنصب وازع هو السلطان المانع القاهر. والمصلحة في نصب السلطان الوازع لاتتعارض مع المفاسد الناتجة عن قهره وغلبته للرعية(٤٣) ذلك " لان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير، شر كثير،وماخص ضرره، وعم نفعه فنعمه عامة، وعكسه بلاءعظيم»(٤٤).

ويرفض إبن الأزرق الاعتقاد بامكانية الاستغناء عن السلطان مبينا " ان توهم الاستغناء عن السلطان باطل، اما في الدين، فلامتنع حمل الناس على ماعرفوا منه طوعا أو كرها دون نصبه " ان الله ليزع بالسلطان مالايزع بالقرآن" . واما في الدنيا، فلان حامل(عامل) الطبع والدين،لايكفي في اقامة مصالحها [اي مصالح الدنيا] على الوجه الافضل غالبا" (٤٥).

ويستشهد إبن الأزرق في هذا الصدد،بما قاله المتكلم المشهور الامدي (*) :" ... تجد من لاسلطان لهم كالذئاب الشاردة والاسود الضارية، لايبقى بعضهم على بعض، ولايحافظون على سنة

ولافرض" (٤٦).

ويؤكد إبن الأزرق على فكرة الوجوب الشرعي في نصب السلطان (٤٧). وهو يقصد بذلك، وجوب نصب الخليفة أو الامام. ويبين «ان حقيقة هذا الوجوب الشرعي راجعة الى النيابة عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا" (٤٨). ويسمى هذه النيابة " خلافة وامامة" (٤٩).

التمييز بين الخلافة وغيرها من انواع الملك:

يميز إبن الأزرق بين الخلافة وانواع اخرى من الملك هي: (الملك الطبيعي) و(الملك السياسي). فيبين ان ماتقصد اليه الخلافة هو حمل الناس على مقتضى نهج الدين في الدنيا والاخرة ولذلك ينصب الخليفة كنائب عن صاحب الشرع (٥٠). اما (الملك الطبيعي) فهو" حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة" وذلك بسبب جور الملك وعدوانه. ان هذا النوع من الحكم يفضي " الى الهلاك العاجل" (٥١).

ويحدد إبن الأزرق بعد ذلك مضمون (الملك السياسي) بأنه حمل الناس " على نهج النظر العقلي في جلب مصالح الدنيا ودرء مفاسدها فحسب" (٥٢). وذلك لاهماله العناية بالدين، واستضائته «في عملية الحكم»بغير نور الله (٥٣).

ان الخلافة – كما يرى إبن الأزرق – قد انقلبت الى الملك. وذلك امر " واقع بحسب طبيعة الوجود" (٥٤). فالوازع الدافع

لاسناد نظام الخلافة" انما كان دينيا محضا، يجده كل واحد من نفسه" (٥٥). وبعد انقلاب الخلافة "ملكا" ،وخصوصا العضوض منه، ضعف ذلك الوازع اوكاد يفقد غالبا فاحتيج الى مزيد رهبه" (٥٦) امكن تحقيقها في تقليد مراسم جارية في مواطن اخرى (٥٧). ولقد تبينت دلائل الملك وشواهده فيما اتصف به ملك الشام من ابهه ورهبه (٥٨).

شروط الامامة:

يذكر إبن الأزرق ان مايكفي في زمنه "من شروط الامامة بعد الذكورية والحرية والبلوغ والعقل اربعة: النجدة، لئلا يضعف عن اقامة الحدود واقتحام الحروب. والكفاية لئلا يخفى عليه وجوه الرأي والسياسة. وسلامة الاعضاء والحواس، عما (مما) يؤثر في الرأي والعمل... والقدرة على تنفيذ اوامره واحكامه" (٥٩). ويبدو ان إبن الأزرق يذهب نفس مذهب الغزالي في اسقاطه شروطا هامة اخرى لم يوجب توفرها في الشخص القائم بمهمة الخلافة. فشرط العلم يمكن اسقاطه" اكتفاء بمراجعة العلماء عند وقوع النوازل" (٦٠). وتعذر توافر شرط العدالة يبيح اسقاطها باعتبار ان ضرر تعطيل الامامة وابطال تصرفاتها "اعظم من فوات العدالة" (٦١). واما في حال افتقار شرط النسب القرشي، فقد اقر إبن الأزرق تفسير إبن خلدون المتضمن: ان قصد الشارع في اشتراطه القرشية في الامام انما هو "لرفع التنازع به، لما كان

لقريش من العصبية والغلب، وقصد ذلك لايختص بجيل ولاعصر، فمتى وجدت العصبية في القائم بامر المسلمين،كانت هي العلة المشتملة على المقصود من القريشية، لاسيما وقد تلاشت عصبتها شرقا وغربا ولايلزم عموم ذلك في جميع الافاق" (٦٢)و" يختص الان كل قطر بمن له فيه عصبية غالبة" (٦٣).

امكانية تعدد الامامة:

يعتقد إبن الأزرق بعدم لزوم شرط وحدة الامام في كافة الانحاء الإسلآمية مع تعذر امكانية ذلك (٦٤). وينقل ماقاله احد العلماء التونسيين من انه في حالة عدم نفاذ حكم الامام في بعض الاقطار البعيدة عن موضعه، يجوز نصب غيره في تلك الاقطار(٦٥).

ويربط إبن الأزرق بين معتقده في العصبية وبين امكانية تعدد الامامة حين يبين ان عجز عصبية الامام عن تحقيق الغلبة يقوي العذر بامكانية نصب امام غيره في خارج موضع عصبيته(٦٦).

وإذا كان إبن الأزرق يقبل بامكانية تعدد الامامة في انحاء اسلامية متعددة، فانه لايقبل بالمشاركة في السلطة في الدولة الواحدة حين يشير الى " استحالة صلاح البلد الواحد بنصب سلطانين" (٦٧) كما انه يضمن بحثه قولا منسوبا الى الامام علي بن أبي طالب (رض) نصه" امران جليلان لايصلح احدهما الا بالتفرد ولايصلح الاخر الا بالمشاركة،وهما: الملك والرأي، فكما لايستقيم الملك بالشركة، لايستقيم الرأي بالتفرد" (٦٨).

طاعة السلطة وعدم الخروج عليها:

يرى إبن الأزرق ان الطاعه للامام " اصل من اصول الواجبات الدينية" (٦٩) وان التخلف عنها ينفي وجود الامامة (٧٠) وجور الامام لايسقط وجوب تقديم الطاعه له (٧١)، ذلك " ان مفسدة عصيانه تربى عل مفسدة اعانته بالطاعة له" (٧٢) ولذلك " قيل: عصيان الائمة هدم اركان الملة" (٧٣).

مع ذلك،يضيف إبن الأزرق "ان طاعة الامراء بمعصية اللّه تعالى ساقطة الامتثال، لقوله صلى اللّه عليه وسلم:" على المرء المسلم السمع والطاعة، فيما احب أو كره، الا ان يامر بمعصية،فلاسمع ولا طاعة" (٧٤).

لكن إبن الأزرق مايلبث ان يعاود التأكيد على اهمية الطاعة حين يعتبران الصبر على الامام الجائر" من عزائم الدين ووصايا الائمة الناصحين" (٧٥).

صلاح السلطان وصلاح الرعية:

يرى إبن الأزرق ان صلاح السلطان يعني صلاح الرعية وان فساده يعني فسادها (٧٦). وينقل حديثا نبويا نصه" صنفان من امتي إذا صلحا، صلح الناس: الامراء والعلماء" (٧٧). كما انه ينقل عن سفيان الثوري (*) انه قال لابي جعفر المنصور" اني لاعلم رجلا ان صلح، صلحت الامة، وان فسد فسدت الامة، قال: ومن هو

قال انت" (٧٨)
ويعرض إبن الأزرق لاعتبارين يظهران العلاقه بين صلاح السلطان وصلاح الرعية " احدهما، في الدين، فقد قالوا :الناس على دين الملك، فان صلح منه بالعدل، تعدى للرعية،فلزموا قوانينه انفرادا ومخالفة . وان فسدت منه بالجور فشي فيهم ضرره كذلك" .
وثانيهما " في الدنيا، فان بصلاحه تفتح فيها بركات الارض والسماء، وبفساده،يظهر نقيض ذلك برا وبحرا" (٧٩).

العلاقة بين عظمة الدولة وحجم اهل العصبية :

يعتقد إبن الأزرق بوجود علاقة بين الدولة في اتساع نطاقها وطول امدها وبين كثرة اهل العصبية القائمين على امر الدولة. فالملك لايتم الا بالعصبية، واهل العصبية هم حماة الدولة القاطنون في انحائها.وكلما كثر عددهم كلما اتسعت اوطان واقطار الدولة (٨٠)، ومماينجم عن ذلك من اطالة امد عمرها(٨١). ذلك ان النقص انما يبدأ في الدولة من جهة اطرافها. فإذا كانت ارجاؤها متسعة، واطرافها بعيدة ومتعددة،فان مايقع من نقص يتطلب لسريان اثره السيئ بالضرورة زمنا. وتكبر فترات النقص الزمنية لكثرة الانحاء والاطراف مما يجعل امد استمرار الدولة طويلا(٨٢).

الدولة والتوزع القبلي:

يوضح إبن الأزرق ان الدولة لاتستحكم غالبا في الاوطان الكثيرة القبائل(٨٣). فتوزع سكان الدولة في قبائل كثيرة يؤدي الى اختلاف الاراء والاهواء مما يفضي الى كثرة الخروج على الدولة حتى وان كانت الدولة ذات عصبية. ذلك ان ما يقع تحت سلطتها من العصائب القبلية الكثيرة لها ايضا قوة العصبية التي تنهض بها في عملية الخروج على الدولة القائمة والاطاحة بها(٨٤). وعلى العكس من ذلك، فان خلو اوطان الدولة من العصائب القبلية يسهل استحكام الدولة ويمهد نفاذ احكامها لقلة الخروج عليها (٨٥).

انواع السياسة:

يشير إبن الأزرق الى ان احكام الملك القاهر تميل عن الحق غالبا، وذلك يؤدي الى عسر الطاعة وخشيان المعصية مما يؤذن بفساد الإجتماع الانساني. ولاجل تلافي ذلك وجب الرجوع الى قوانين مفروضة يتبعها الكافة وينقادون لحكمها (٨٦).

والقوانين المفروضة إذا تم وضعها من قبل العقلاء وذوي البصيرة في تدبير امور الدولة فانها تعتبر "سياسة عقلية نافعة في الدنيا فقط" (٨٧). وقد يراعى في هذه السياسة ابتداء ((مصلحة السلطان في استقامة ملكه قهرا" (٨٨)، ويتبعها عقب ذلك مراعاة

المصالح العامة (٨٩). ويندرج تحت هذا النوع من السياسة سياسة "سائر ملوك العالم، من مسلم وكافر"، وان كان "ملوك الإسلام يسلكون فيها على مقتضى الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم" (٩٠).

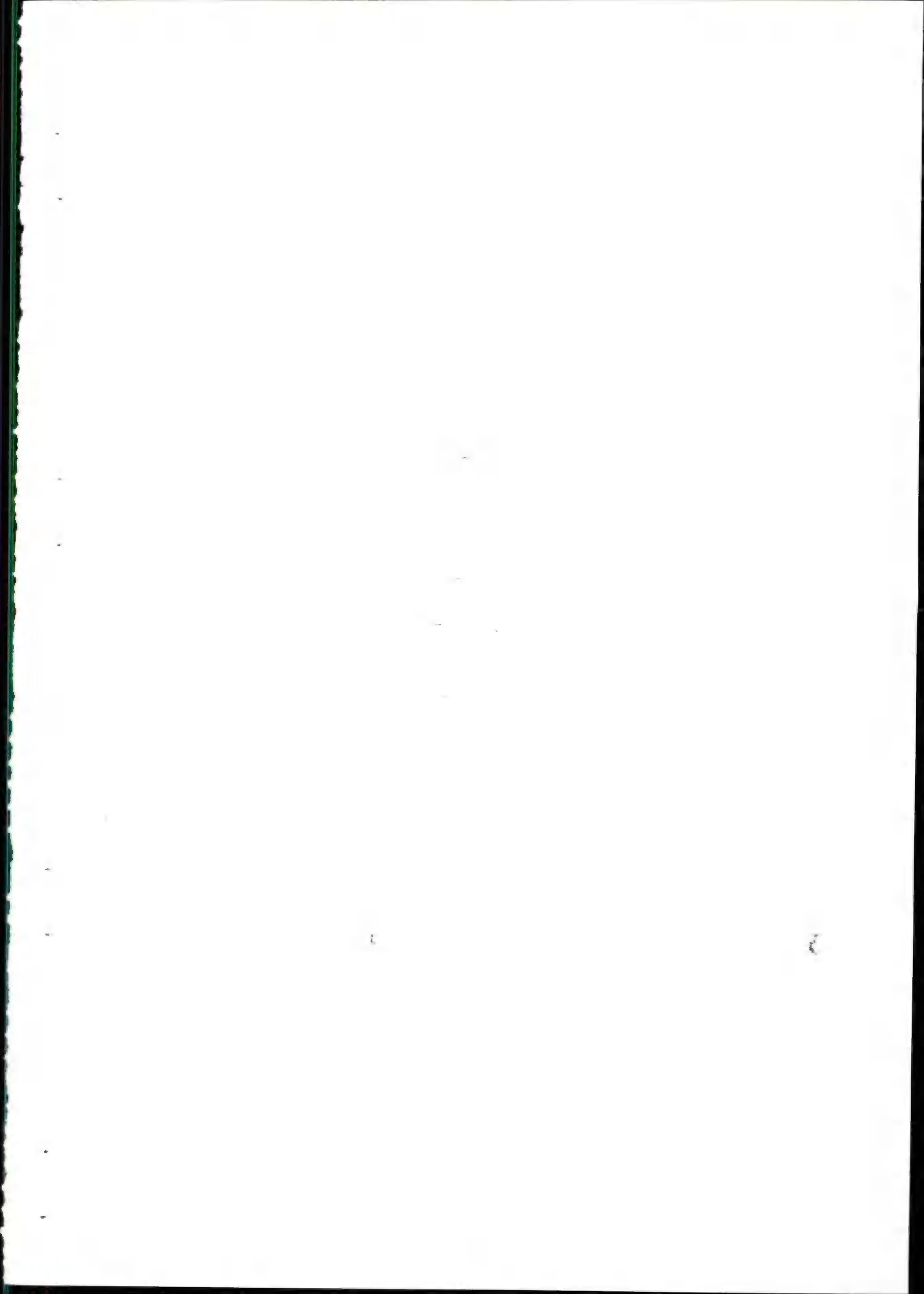
والذي يوجب انقياد الناس لاحكام السياسة العقلية "مايتوقعون من ثواب الحاكم بها، بعد معرفته بمصالحهم" (٩١). وكذلك "مايتخوفون من عقابه بتقدير عدم الانقياد" (٩٢). وهكذا تكون دوافع الطاعة: الرغبة والرهبة (٩٣).

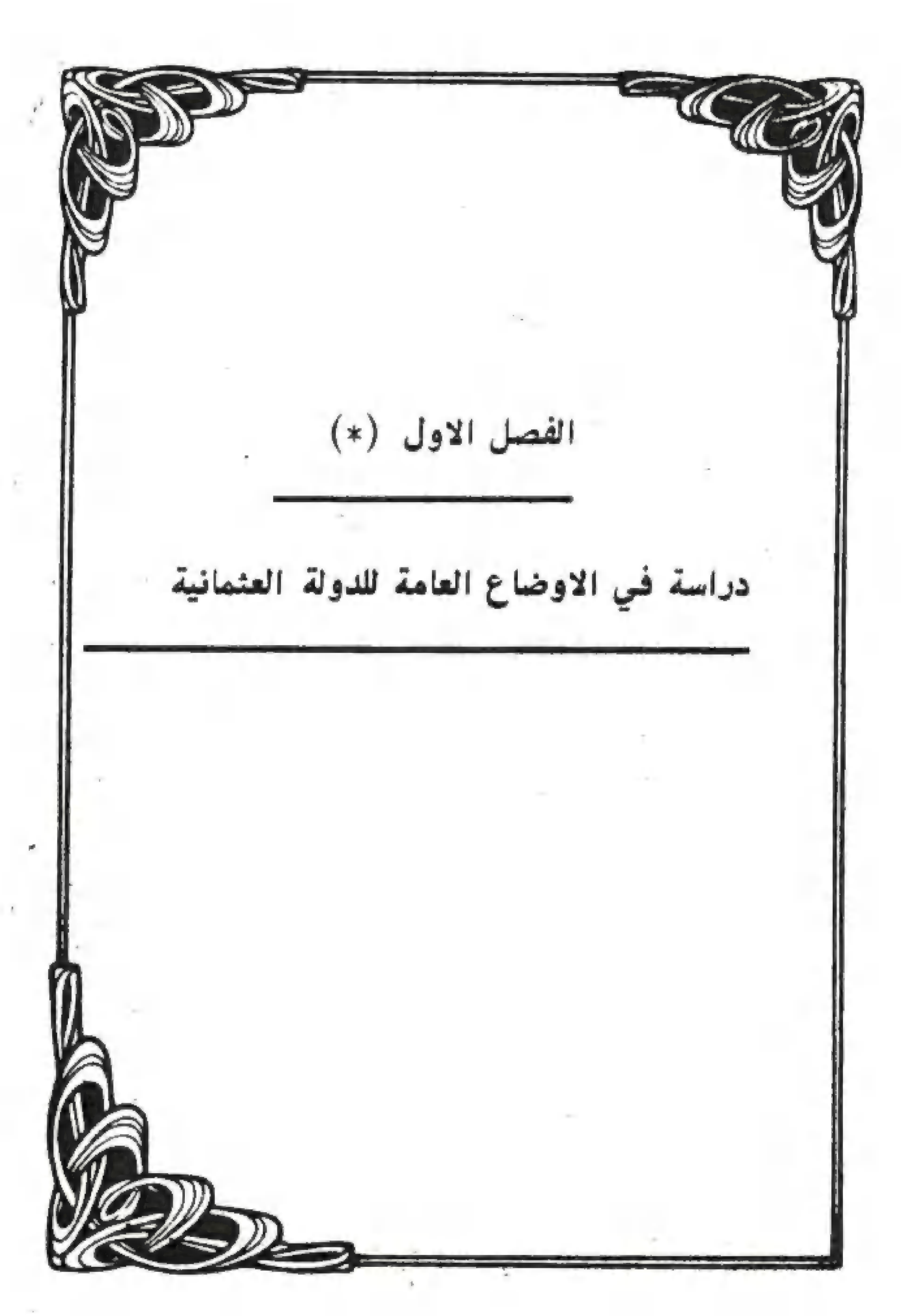
اما إذا كانت القوانين "عن الله تعالى بواسطة شارع يشرعها، كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والاخرة" (٩٤). وهذه السياسة، التي تسمى ايضا بالسياسة الشرعية (٩٥)، تمثل احكام الملة الإسلامية، وتشتمل على مراعاة المصالح العامة والخاصة (٩٦). واهمال العمل بما اشتملت عليه يؤدي الى اعتبار "السياسة العقلية انفع منها في الدنيا" (٩٧).

القسم الثانـــي

الفكر السياسي العربي الإسلامي

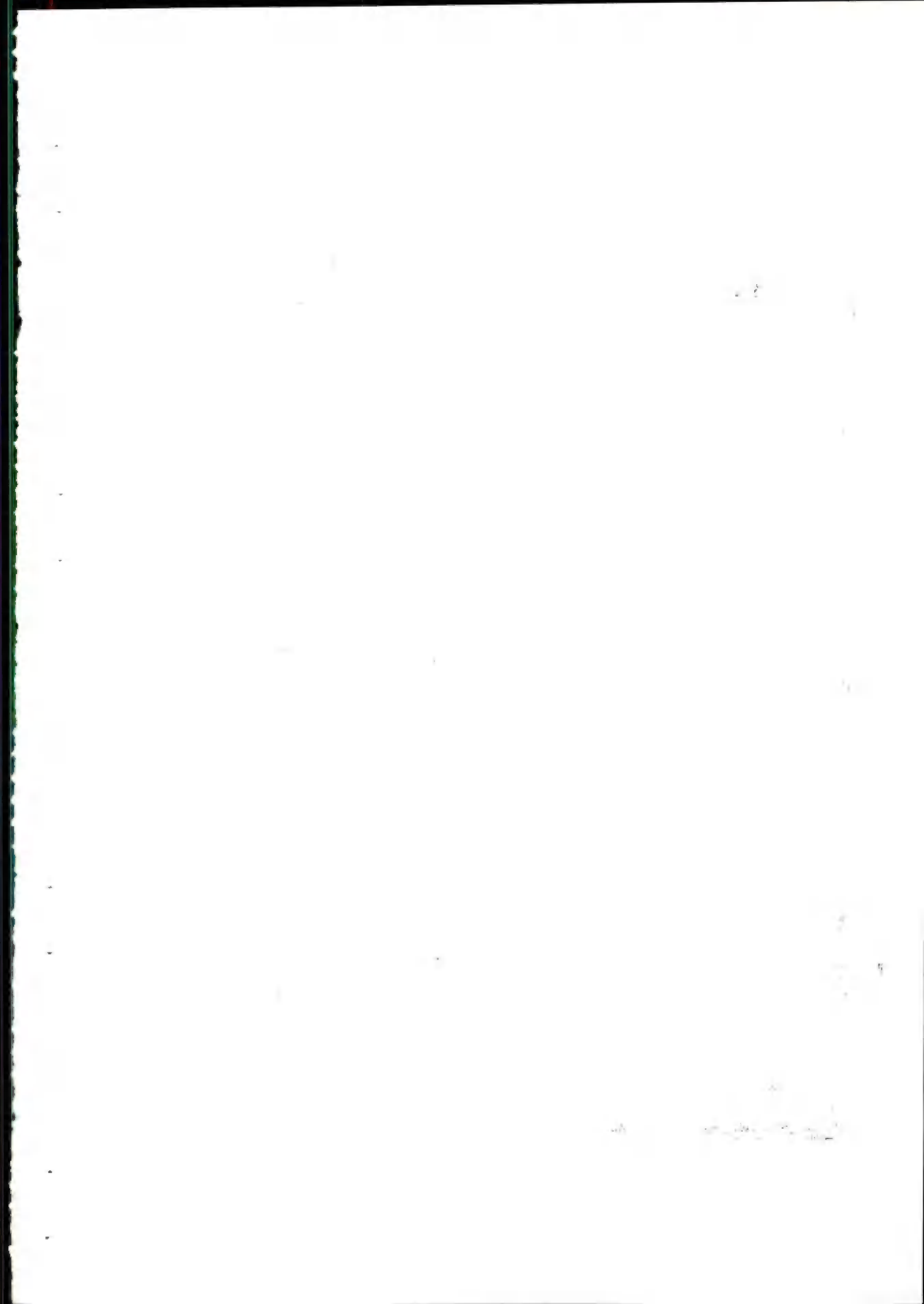
في عصر اليقظة العربية





الفصل الاول (*)

دراسة في الاوضاع العامة للدولة العثمانية



طبيعة الحكم العثمانـــي

يمكن اعتبار الدولـة العثمانيـة وريثـة للتطـور السياسـي في نظـام الخلافة الإسلامي، الذي اختلفت طبيعتـه بين فـترة زمنيـة واخـرى. والحكم العثماني، في الحقيقة، ملكيا اسريا حيث انحصر الحكم في مجموعة عائلية معينة يقدم الشعب ولاءه وطاعته لها (١).

الفئات المهيمنة في الحكم

لقد كانت دعامـة الحـكم ابتـداء فئـة عسـكرية تـرتبط فيمـا بينهـا بعصبية طبيعية أو ما يعادلها. الا ان كيان هذه الفئة قد تغير بعـد ان ثبتت الاسـرة الحاكمـة في عرشـها. وكـانت هـذه الفئـة تتـألف في الاصل من اتراك ومسـلمين اخـرين ذوي انتمـاءات عرقيـة مختلفـة استتركوا بمضي الزمن. وكان هؤلاء ابتداء الفرسـان الـذين اعتمـد عليهم السلاطين الاوائل في فتوحاتهم. ومـن خـلال التوسـع الـذي حصل في الدولة، احرزوا مكانة بارزة خصوصا بعدما مـنح زعـائمهم حق استيفاء الخـراج مـن منـاطق معينـة والاحتفـاظ بـه مقـابل اداء الخدمة العسكرية. وهكذا تحولت هذه الفئة من فئة محاربة الى فئـة مالكة للارض والمال. ونتيجة لـذلك حـصل نـوع مـن التميـيز بين

الفئة العسكرية المتنفذة ماليا وبين افراد الرعية الذين حرموا من الاشتراك الفعلي في عملية الحكم.

مع ذلك، فان هذا التمييز اخذ يتضاءل مع الزمن حينما اخذت مجموعة الفرسان تتلاشى كقوة عسكرية، وحين غدا ملتزموا الاراضي مكتسبين لحق استيفاء الخراج بدلا من السادة الاوائل. وعلى انقاض فئة الفرسان قامت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر فئة عسكرية جديدة قيل انها ضمت عبيدا متحدرين من اصل بلقاني أو قوقازي، وانهم بعد تلقيهم التدريب في المدارس العسكرية أو مدارس القصر اصبحوا جنودا في الانكشارية(**) أو الوية عسكرية اخرى، أو موظفين في قصر السلطان أو في حكومته. كما قيل ايضا ان هذه الفئة الجديدة كانت قد انعتقت من روابط القرابة الدموية، ونما فيها بدلا من ذلك عصبية جديدة تمثلت في روح جماعية مهنية مقترنة بولاء للسلطان العثماني (٢).

دور العامل الديني في قيام واستمرار الدولة

ان الولاء للديانة الإسلآمية كان يدعم،منذ البداية، الولاء الناشئ عن الاواصر الدموية أو الروابط المهنية. فقد برزت الدولة العثمانية الى حيز الوجود كقوة محاربة تخوض غمار الجهاد على الحدود البيزنطية. وقد تمت فتوحاتها الاولى على حساب انتصاراتها المتحققة ضد البيزنطيين الذين اعتبروا انفسهم حماة للعقائد المسيحية. صحيح ان الديانة الإسلآمية لم تكن "المحرك"

الوحيد" لسياسة الدولة العثمانية الخارجية-اذ انها تحالفت كما انها تحاربت مع دول مسيحية - الا ان الصراع مع دول تدين بالمسيحية كان مما حرك لنجدتها اولئك المتطوعين من الشعوب الإسلآمية الاخرى الذين ذابوا مع الزمن في جسم الفئة العسكرية التركية (٣).

نوعية الاتجاه الديني المتبنى من قبل الدولة

لقد كان دين السلاطين العثمانيين وجنودهم في البدء مشوبا بتصوف الحروفيين والبكتاشيين الذي استمر يطبع اسلام عامة الشعب التركي بطابعه الخاص. لكن تمسك السلاطين واتباعهم بالسنة النبوية اخذ يزداد بعد ان اتسعت الدولة، وخاصة بعد ان هيمنت على مراكز دينية هامة في مصر وسوريا. ان تمسك السلاطين بالسنة انما كان حسبما وصلت اليه نتيجة لتطور الامة الطويل بكامله، ولم يكن محاولة للعودة بالدين الى بساطته الاولى على عهد الخلفاء الاولين.

كانت الدولة ترعى المدارس الدينية الإسلآمية، وتنشئ مدارس جديدة في انحاء متعددة من الدولة بالاضافة الى العاصمة اسطنبول. وكانت تختار عددا وافرا من الموظفين من بين المتخرجين منها.

كما ان الدولة شملت الطرق الصوفية بحمايتها، ومدت قادتها بمعونات مالية واحاطت اقطابها الروحيين باجلال خاص،"فقد بقي قبر جلال الدين الرومي في قونيا محجا للزائرين،واقيم لابن

العربي في دمشق مرقدا رائعا".

والحقيقة ان عقائد المدارس الفقهية المعترف بها من قبل غالبية المسلمين وعقائد الصوفية كانت قد تصالحت في ذلك الحين رغم مابينها من فروقات وان عددا من علماء الدين كانوا ينتسبون انذاك الى بعض الطرق الصوفية (٤).

الحكم العثماني بين "السلطنة" و "الخلافة"

لم تقم اية محاولة حتى اواخر القرن الثامن عشر ترمي الى اعتبار السلطان العثماني خليفة بالمعنى الذي عرف به الخلفاء الراشدون. ومع ان السلطان لم يعتبر (خليفة) الا ان المعتقد السائد انذاك اكد على وجوب ولاء المسلمين له. فقد كان المدافع عن حدود الدولة الإسلامية ضد اعدائها، والحامي للاماكن المقدسة، والمنظم لشؤون الحج. كما انه كان يجل الشريعة وحماتها، ويخضع في جميع اعماله واحكامه - بصورة مفترضة - لمضامين الشريعة (٥).

ان مطلب السلاطين بالخلافة ظهر جديا على عهد السلطان عبد العزيز في الستينيات والسبعينيات من القرن التاسع عشر. وحينما تم وضع الدستور عام ١٨٧٦ "كانت هذه الفكرة قد كسبت رواجا كافيا لادخالها فيه، فنص على ان جلالة السلطان بوصفه خليفة اعلى هو حامي الدين الإسلامي "(٥أ).

المدرسة الفقهية المعتمدة من قبل الدولة

كانت المدرسة الفقهية الحنفية من بين المدارس الشرعية الرئيسية الاربع المقبولة - المدرسة الوحيدة المعترف بها رسميا من جانب الدولة . وكان المفتي الاكبر للفقه الحنفي المعروف بـ(شيخ الإسلآم) رئيسا للجهاز الديني وكان له، بهذه الصفة، الحق في الاعتراض على اعمال الحكومة في حالة تعارضها مع الشرع (٦).

السلاطين وسن القوانين

في الواقع كان السلاطين يسنون القوانين بشكل(فرمانات) الا ان ما يسنونه يعتبر - مبدئيا - اما واقعا ضمن نطاق الشريعة أو سليما في نظرها.ولقد كان السلطان يصدر(الفرمانات) ليس بحكم سلطته السياسية المستقلة، بل بحكم مؤهل (العلم بالشريعة الإسلآمية) الذي يفترض توافره في حاكم الدولة. ومن اجل تأكيد سلطة السلاطين فان بعضا من الفقهاء العثمانيين قد اكدوا على ضرورة اذعان (قضاة الشرع) لتوجيهات السلطان حينما يقضي بالعدل (٧).

القضاء في الدولة

مع انه كان للسلطان ولكبير وزرائه وحكامه في الولايات دواوينهم التي يمارسون بها القضاء، فان القضاة الوحيدون

المعترف بهم رسميا انما كانوا (قضاة الشرع). وفي الواقع، كان العثمانيون اول من اعطى المحاكم الشرعية شكلها النظامي، واخضع موظفيها لتنظيم رسمي. فالقضاة هم الذين يقضون بالشريعة، والمفتون هم الذين يفسرونها، والاساتذة هم الذين يدرسونها في المدارس. وحتى موظفو الجوامع، كانوا كلهم منتظمين في هيئة رسمية لها رتبها ونظامها التدرّجي، ان افراد هذه الهيئة الرسمية كانوا بمثابة (الصلة المعنوية) والى حد ما (الصلة الادارية) بين السلطان ورعاياه، وخاصة في الولايات العربية الإسلامية. فبواسطتهم كان السلطان يعلن اعماله واحكامه على الشعب، كما كان بواسطتهم وحدهم يؤثر في الرأي العام.

مع ذلك فان افراد هذه الهيئة كانوا، من جهة اخرى، بمثابة الناطقين باسم الرأي العام. فهم يبلغون السلطان شكاوى مختلف فئات الشعب ويوصلون اليه صوت الضمير الديني. وكانوا يشتركون في النشاط السياسي في العاصمة وفي عواصم الولايات، كأن يفتوا مثلا بما يبرر خلع حكام الولايات، الا انهم لم يكونوا يسهموا في حركات شعبية ضد السلطان، بل كانوا في الحقيقه، موالين له، ومستدرين له ولاء الشعب(٨).

كيفية ممارسة الحكم، والتنوع داخل الدولة

لم يفرض السلطان على الدولة حكما واحدا، بل رتب مختلف الفئات والعناصر فيها ونظمها بشكل يضمن لها العيش بسلام، ويسمح لها بالاسهام كما ينبغي في استمرار المجموع وازدهاره. ومثل هذه الكيفية في ممارسة الحكم انما كانت نتيجة لحجم الدولة الكبير، ولتنوع عناصر واديان ومعتقدات رعاياها.

ولقد وضعت السلطة الحاكمة اطار النظام،بينما ارتكزت الحقوق والواجبات على ماتضمنته الشريعة. لذلك كانت كل جماعة حرة - ضمن اطار النظام - لكي تعيش وفقا لمعتقداتها وعاداتها الخاصة بها. ولقد كانت الغاية من القوانين الصادرة عن بعض السلاطين البارزين (قانون نامه) هي المحافظة على تلك المعتقدات والعادات أو استبقائها في حدود الشريعة.

لم تكن الدولة اذن جماعة واحدة بقدر ماكانت مجموعة من الجماعات المتنوعة في انحدارها القومي أو الديني أو الطائفي أو الاقليمي، وكانت كل واحدة من هذه الجماعات تحاول ان تفرض على اعضائها واجب الولاء المباشر وتقديم هذا الولاء على غيره من الولاءات الاخرى. فهناك - مثلا - المذاهب الإسلآمية المتعددة، التي تحولت في بعض انحاء الدولة العثمانية الى طوائف تفصل بينها الحواجز في كثير من الاحيان (٨أ).

اما الطوائف المسيحية واليهودية،فقد تمتعت منذ سقوط

القسطنطينية باعتراف ابرز بها من الناحية الرسمية. فقد اقرت السلطنة العثمانية في ذلك الحين للبطاركة الارثوذكس والارمن ولحاخام العاصمة بأنهم ليسوا رؤساء طوائفهم الروحيين فحسب، بل رؤساؤها السياسيون ايضا. اما الطوائف الاخرى،كالاقباط في مصر، والموارنه والنساطرة والسريان والارثوذكس في لبنان وسوريا والعراق، فكان اتصالها بالحكام اضعف بسبب بعدها عن العاصمة. ومع ذلك فقد كانت السلطات تعترف ببطاركتها من حين الى اخر. وكان السلطان يقوم،رسميا، بتنصيب البطاركة والحاخامين. وكان تعامل هؤلاءمع حكومة السلطنة في جميع الشؤون المتعلقة بابناء طوائفهم. وكانت القرارات والاحكام الصادرة عنهم بمثابة القانون النافذ بينهم. وكانوا مسؤولين عن استيفاء الضرائب. ولم تكن الحكومة تتدخل في شؤون المسيحيين واليهود الا نادرا مادامت تجبي الضرائب منهم بانتظام، ومادام ولاؤهم مضمونا بعدم تحالفهم مع دول اجنبية. وقد"كانت تسري عليهم، في الاحوال الشخصية والدعاوى المدنية، احكام قانونهم الديني وعرفهم. الا انهم كانوا خاضعين في تصرفاتهم العامة لاحكام الشريعة الاخلاقية. مع العلم ان درجة تطبيق هذه الانظمة بحقهم كانت تختلف من بلد الى اخر، حسب مشيئة الحاكم أو حالة الشعور الشعبي"(٩).

التنظيمات المهنيـة

كانت أهم المؤسسات في حقل التنظيم المهـني : نقابـات التجـار واصحاب الحـرف. ويـرقى تـاريخ هـذه النقابـات الى مـاقبل عهـد العثمانيين بزمن طويل. ولما كانت النقابات - كمـا يبـدو - تنحـدر من اصل يرتبط بفرق أو طرق يعتبرها كثير مـن المسـلمين منحرفـة عن الإسلام، فانها (اي النقابات) وضعـت تحـت المراقبـة الشـديدة للحكومة العثمانية. وكان رئيس النقابة المحلي ينصب رسميا ويعتبر مسؤولا عن الحفاظ على ولاء اعضائها للدولة. الا ان هذه النقابـات كانت ضمن هذه التقييدات، تتمتع بنوع من التسـاهل معهـا وتحـتل بالفعل مركزا اجتماعيا محترما (١٠).

الوضع القروي والقبلي في اطار الدولة

شكلت القريـة وحـدة اجتماعيـة مسـؤولة بمجموعهـا عـن تأديـة الضرائب وعن جرائم اعضائها. وكان يعترف رسـميا بشـيخ القريـة. كذلك كان يعترف رسميا ايضـا برؤسـاء القبـائل البدويـة، أو عـلى الاقل برؤساء تلك القبائل التي كانت على قرب كاف مـن الامـاكن الحضرية يجعل من الممكن فرض رقابة ماعليهـا، مهمـا خـفت تلـك الرقابة. وكان الشيوخ ينصبون رسميا ايضا، ويرتدون البسـة شـرفية تقلد اليهم، ويمدون بالمساعدات المالية ليتركوا قوافل الحجاج أو التجار تمر بأمان. لكن الدولة كـانت تقـوم عنـد الاقتضـاء، بغـارات

تأديبية عليهم أو تحرض فئة أو قبيلة ضد اخرى.(١١)

التنظيم الاداري

اتسعت الدولة بشكل كبير. وباتساعها ضمت بشكل غير منتظم ولايات جديدة مختلفة الحجم. وبحلول القرن السادس عشر "تم الاعتراف بنظام الولايات، واستقر على الشكل الذي استمر قائما في جوهره حتى القرن التاسع عشر".وبموجب ذلك توزعت الدولة الى ولايات تحكم الواحدة منها من قبل وال أو باشا مسؤول بشكل مباشر امام الحكومة المركزية في اسطنبول. وقد كان هناك، مع بعض التغييرات من وقت الى اخر، اربع ولايات في ماهو الان العراق : البصرة وبغداد والموصل وشهرزور واربع في سوريا الجغرافية : حلب ودمشق وطرابلس وصيدا واثنان في غربي الجزيرة العربية الحجاز واليمن، واربع في شمالي افريقية : مصر وطرابلس الغرب وتونس والجزائر. وكان الحاكم والموظفون المكلفون بادارة الاقضية وجباة الضرائب وقضاة الشرع يوفدون من العاصمة لسنة واحدة مبدئيا لمنعهم من القاء جذور محلية لهم أو اكتساب اتباع محليين . الا ان قادة الرأي المحلي كانو ايضا متشاركين مع الحكومة.فديوان الولاية كان يضم على العموم فضلا عن الموظفين والقواد العسكريين، كبار العلماء المحليين الذين كانوا يشغلون عادة معظم المراكز الدينية ماعدا منصب القاضي. كما قد يضم ايضا ممثلين عن الاعيان (اي الوجهاء المحليين الذين

اكتسبوا نفوذا بواسطة الالتزام الزراعي أو بوسائل اخرى وحصلوا تدريجا على اعتراف رسمي بهم من الحكومة كممثلين محليين)، وعن التجار والنقابات والطرق الصوفية.

اما في الولايات البعيدة فلم يمض زمن طويل حتى مالت كفة الميزان الى ترجيح العناصر المحلية على العناصر المركزية. ففي بلدان شمالي افريقيا تحررت الفيالق العسكرية المحلية من رقابة الدولة الفعلية وحكمت بنفسها المقاطعات التي كانت في حوزتها، شريطة دفع الضريبة للسلطان. ففي مصر، بقي الباشا الموفد من اسطنبول الحاكم الشكلي، بينما كان المماليك قد استعادوا نفوذهم واصبح زعماؤهم الحاكمين الفعليين. وابعد من ذلك غربا نشأت بفضل نفوذ الميلشيا، اسر حاكمة محلية اعترفت بها الحكومة المركزية. وقد ادى هذا التغيير بصورة غير مباشرة الى ازدياد نفوذ العلماء المحليين الناطقين بلسان ابناء البلاد الاصليين ، خاصة في القاهرة وتونس حيث لعب جامعا أو جامعتا الازهر والزيتونة دور مراكز التجمع. اما في الحجاز واليمن فقد كان التغيير ابعد شأنا اذ تجمع النفوذ،خارج المدن الساحلية التي كانت مركزا للحكم التركي، في ايدي عائلات محلية استمدت نفوذها من الحرمة التي كان الاتقياء يحيطونها بها، كعائلات اشراف مكة في الحجاز، حراس الاماكن الحرام المنتسبين الى عائلة النبي، وائمة الزيدية في اليمن.اما في الولايات السورية والعراقية فقد جعل ارتباطها بالحكومة المركزية أوثق، على الاقل في اوج المجد العثماني، اذ

لها من الاهمية مالم يسمح لها بالتفلت : فدمشق كانت مركز تنظيم الحج، وحلب مركز التجارة الدولية،وبغداد قاعدة الدفاع عن حدود الدولة ضد الفرس. ان ماكان واقعا بالفعل تحت سلطة الدولة هو : المدن الكبرى والساحل ووديان الانهار والسهول المجاورة للمدن. اما في جبل لبنان وشمالي فلسطين وفي كردستان العراق، فقد تركت دفة الامور في ايدي أسر محلية، كان بعضها قد اكتسب ولاء سكان الوديان قبل الفتح العثماني. غير ان حريتها لم تكن خالية من القيود. فقد كان عليها ان تدفع الضريبة، وان لاتتخطى حدودها الى السهول. وكان حكام الولايات المحيطة بها يراقبونها بصورة خفية. الا ان سلطتها كانت، ضمن هذه الحدود،مقبولة لابل معترفا بها. اما في مناطق كردستان التي كانت قد وقعت في ايدى العثمانيين في القرن السادس عشر (اي مناطق كردستان التركية) فقد عقدت الحكومة العثمانية يومذاك اتفاقا مع الامراء المحليين تعهد به هؤلاء بحراسة الحدود التركية الفارسية مقابل الاعتراف لهم بمركزهم الوراثي. فانتظموا في نظام الولايات وفي نظام (اقطاعية الملاكين.كما انتظم امراء لبنان وفلسطين في الترتيب الهرمي للملتزمين الذي نشأ فيما بعد، واعتبروا جباة للضرائب في اقضيتهم مع حق ضمني لهم في الحكم (١٢).

وضع العرب في الدولة

عموما لم تعترف الحكومة العثمانية بالتفرقة العنصرية، بعد تلاشي التمييز الاول بين العرب وبين معتنقي الإسلام من غير العرب وقبل نشوء القومية الحديثة. الا انه كان هناك بعض التمييز في الوظائف المرتبطة بمؤهل اللغة المعتمدة في مجال دون غيره. فقد كانت اللغة التركية لغة الحكومة والجيش، واللغة العربية لغة الدراسة والشريعة. وكان دور العرب الخاص معترفا به حقا الى حد ما. فكان الاشراف المنحدرون من نسب النبي يشكلون هيئة مستقلة لها وضعها المالي والشرعي المتميز، وكانوا منتظمين في كل ولاية تحت قيادة النقيب، وكان نقيب اسطنبول يعتبر من اكابر رجال الدولة(١٣).

وقد برز في عهد السلطان عبد الحميد الثاني - على سبيل المثال - كثير من رجالات العرب الذين استخدمهم السلطان في المناصب الحساسة في الدولة. كما كان هؤلاء من اقرب الناس اليه حيث لعبوا دورا مهما في عملية اتخاذ القرار في المجال السياسي الداخلي والخارجي مثل: احمد عزت باشا العابد السكرتير الثاني للسلطان (وهو عربي من الشام امضى ثلاثة عشر عاما في خدمة عبد الحميد) والشيخ أبو الهدى الصيادي المستشار الديني لعبد الحميد (من حلب) والشيخ احمد القيصرلي (من المدينة). كما انشأ عبد الحميد فرقة خاصة لحراسته من العرب. وكان مدير

مخابراته (نجيب باشا) لبنانيا. وكان من مرافقيه الخاصين اثنين من اولاد الامير عبد القادر الجزائرى. كما عين محمود شوكت (من العراق) قائدا للجيش الثالث في ولاية سلانيك. كذلك قام عبد الحميد بتزويج اميرتين من اقاربة لشابين عربيين (١٤).

حيثما حل الإسلآم حل معه الشعور بدور العرب الخاص في التاريخ، فالنبي كان عربيا، والقرآن الكريم نزل باللغة العربية، والعرب كانوا "مادة الإسلآم"، اي وسائله البشرية لفتح العالم. وقد استمر وعي العرب "القومي" هذا،لابل ازداد، بفضل العناية التي كان السلاطين العثمانيون يحيطون بها المدارس الدينية والشريعة. لكن هذا الوعي لم يتجل في النزعة نحو وجود سياسي منفصل، بل ظهر في الاعتزاز باللغة والثقافة والاجداد وفي الشعور بالمسؤولية نحو الإسلآم. وعلى هذا الشكل تزعمه ونطق باسمه العلماء المحليون، وبوجه اعم، العائلات الكبرى في مدن الولايات، تلك العائلات التي صانت تقاليد الدراسة الدينية، واللغة العربية وعلومها، وذكريات ماقام به العرب في سبيل الإسلآم (١٥).

معالم التصدع في القرن السابع عشر

في الواقع لم يدخل القرن السابع عشر حتى اخذت معالم التصدع في الدولة الواسعة تظهر بوضوح. فلقد كان جهاز الحكم اخذا بالتفكك،فالسلطان كان محور الدولة، ولم يكن بامكان الدولة

ان تسير سيرا سليما مالم تكن قيادتها فعالة. والواقع انه ابتداء من القرن السابع عشر كانت السلسلة الطويلة من السلاطين الاذكياء والاقوياء قد انتهت، وتلاها عهد سلاطين ضعاف لم يكونوا قد اعدوا اعدادا صالحا للقيام بمهامهم، فكانت النتيجة ان نشأ صراع من اجل النفوذ بين عناصر وفئات يعتمد عليها نظام الحكم اساسا في تثبيت اركانه واستمراريته. واخذت الادارة تعاني من الخلل، وفقد نظام جباية الضرائب فاعليته ونزاهته، واخذ الجيش يفقد انضباطه تدريجيا. وهكذا ضعفت العصبية المهنية لدى نخبة العبيد، ولدى العلماء وانحل الانضباط الصارم والولاء الخالص لدى الانكشارية.

وفيما كان هذا التغيير السياسي اخذا مجراه، كانت الدولة تجتاز ازمة اقتصادية تجمعت عناصرها منذ زمن طويل، لاشك ان الادارة الفاسدة قد زادتها خطرا، الا ان سببها الحقيقي كان خارجيا، يعود الى توسع اوربا الجغرافي شرقا وغربا. فالمراكز التجارية الاوربية المنشأة في المحيط الهندي كانت قد فككت الخطوط التجارية التقليدية بين الدولة والعالم الخارجي في اسيا واوربا معا. وكان لاكتشاف امريكا تأثيرا اشد من ذلك ايضا، اذ ادى الى تحول الذهب والفضة الى بلدان البحر المتوسط، وبالتالي الى ارتفاع الاسعار مما زعزع مالية الدولة وانزل الضرر بالطبقات المنتجة. وكانت النتيجة ان ازدادت الضرائب وتقهقرت الزراعة وجلا السكان عن الارياف.

وفيما كان هذان التطوران، السياسي والاقتصادي، مستمرين، كانت سلطة الحكومة المركزية في الولايات تضعف رويدا رويدا، مما ترك للقوى المحلية حرية اوسع للعمل. فبعد ان كان جيش الانكشارية عماد النظام في عواصم الولايات، اصبح الان الخطر المهدد له، اذ غدا بالواقع حزبا سياسيا يستمد تأييده من الجماهير التي طغى عليها الفلاحون النازحون من الارياف، واصبح بوسعه حقا ان يقاوم السلطة، كما انه انشق في بعض الاماكن الى احزاب متنافرة، أو راح يتناحر مع فئات (متميزة) اخرى،فخلق بذلك حالة توتر دائمة. اما في الارياف فضعف المخافر العسكرية وجلاء الفلاحين عن القرى مكن البدو من النزوح الى الاراضي المأهولة واخضاع المزارعين فيها أو ترحيلهم عنها. وكان القرن السابع عشر عصر تحركات في قلب الجزيرة العربية. فكانت قبائل جديدة تنزح الى صحراء سوريا والعراق، متحدية سيطرة القبائل القديمة فيها. وقد توصلت بعض القبائل الى نوع من التعايش مع حكومة السلطان الا انها كانت تقطع طرق التجارة وتسلب الحجاج احيانا وتطارد القبائل الاضعف منها حربيا الى حافة الاماكن الحضرية. وامام هذا التحدي الصادر عن الانكشارية وعن البدو تبدلت طبيعة الحكم في الولاية العثمانية.فبينما السلطة المركزية محتفظة بسيطرتها على الولايات الاوربية، نشأت في كل من اسيا وافريقيا فئات حاكمة شبه مستقلة (كاسياد الوادي) في اسيا الصغرى، الذين كانوا موظفين محليين من اعيان الملاكين، فتوصلوا الى جعل

سلطتهم دائمة ووراثية، وكفئات المماليك في القاهرة وبغداد وصيدا الذين كانوا اصلا من جنود القوقاز المغامرين، فاشتراهم ودربهم واعتقهم اولئك الذين سبقوهم الى تلك الديار، وكافراد تلك العائلات المحلية في دمشق والموصل الذين كانت الحكومة المركزية قد قبلت ادراجهم في عداد حكامها. وقد تمكنت هذه الفئات الحاكمة من ايقاف الانكشارية عند حدها، واحيانا من رد البدو على اعقابهم، كما استطاعت ان تؤمن اداة فعالة للسكان الحضر، وان تستوفي الضرائب وتدافع عن الحدود،وان تجعل ولاياتها تحافظ، وان على درجات متفاوتة، على ولائها الاخير للسلطة، لكنه لم يتسن لها كل ذلك بدون ثمن. فقد كان عليها، للحفاظ على النظام،ان تنشئ جيوشا خاصة بها مما اقتضى زيادة في الضرائب كما انها اضطرت لان تمنح نفوذا اشد ومجالا اوسع لتلك القوى المحلية التي كانت قوة السلطان النظامية في اوج الدولة، قد اقامت توازنا مؤقتا فيما بينها. فاصبح للاعيان والعلماء تأثيرا اشد على الحكومة المحلية منه على الحكومة المركزية. كما ان العائلات الكبرى في الجبال استطاعت ان تخضع من حولها السهول، امثال آل معن وشهاب وابي اللمع وجنبلاط في لبنان وطاهر العمري في الجليل وبابان في كردستان.

وقد اثرت كل هذه الحركات الداخلية ولاشك في طبيعة الدولة، الا انها لم تؤثر على المدى الطويل في وجودها (١٦).

جابهت الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر تحديا لوجودها نفسه من قبل حركة نشأت في قلب الجزيرة العربية، استلهمت تفكيرها عموما من المدرسة الفقهية الحنبلية (١٧). فقد اعلن صاحبها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ -١٧٨٧ أو ١٧٩٢) ان الإسلام الحقيقي انما هو "رفض جميع الالهة الا اللّه، ورفض اشراك سواه في التعبد الذي لايجوز الا له" وان هذا الإسلام الحقيقي هو "دين الجيل الاول، دين السلف الصالح". وقد اعترض، باسم هذا السلف، على ما اعتبره بدعا "ادخلت في الإسلام الهة جديدة" (١٧أ).

وكما هو معروف، فان تعاليم إبن عبد الوهاب لم تكن جديدة "فقد تأثر بابن تيميه، عن طريق عائلته التي كان اعضاؤها من علماء الحنابلة وبفضل دروسه في المدينة وغيرها" (١٧ب).

ان تعاليم إبن عبد الوهاب التفصيلية "غدت تحديا للقوى الإجتماعية السائدة" في زمنه. فهي من ناحية اصطدمت بالقوة المتجددة للقبائل العربيه التي كان لها فهمها المألوف للديانة الإسلامية. وهي من ناحية اخرى مثلت تحديا "للسلطنة العثمانية التي كانت تذعم السنة الإسلامية" (١٧ج). ذلك ان حقيقة ماكان يدعوا اليه إبن عبد الوهاب "هو ان ذلك الإسلام الذي كان السلطان يحميه ليس بالإسلام الحقيقي، وهذا يعني ضمنا ان

السلطان ليس الامام الحقيقي للامة"(١٧ د).

ولقد تحالف إبن عبد الوهاب مع اسرة إبن سعود لغرض اقامة دولة على اساس من التعاليم التي دعا اليها. وقد كان للوهابيين سيطرتهم، في اواخر القرن الثامن عشر، على اواسط الجزيرة والخليج العربي. كما انهم هاجموا كربلاء في العراق "واحتلوا الحجاز واخذوا يهددون دمشق" (١٧هـ). وتشير مصادر هامة الى ارتباط التحرك الوهابي بالبريطانيين الذين كانت لهم علاقة وطيدة بعبد العزيز بن محمد بن سعود، وبابنه سعود من بعده. ذلك ان بريطانيا قصدت-من خلال دعمها للحركة الوهابية بالسلاح والمال - الى ضرب الدولة العثمانية واضعافها باعتبارها-كما يعتقد الكثيرون - شكلا من اشكال الامتداد للحكم العربي الإسلآمي (١٧و).

وباشتداد الخطر الوهابي على كيان الدولة العثمانية في مطلع القرن التاسع عشر "عهد السلطان العثماني الى محمد علي باشا والي مصر بقتالهم فتولى محمد علي الامر، وبعث بحملات عدة الى شبه جزيرة العرب تمكنت من هزيمة الوهابيين وتقليص نفوذهم وحصره في نجد"(١٧ز). وحينما انسحب الجيش المصري من شبه الجزيرة العربية عام ١٨٤١،عاود الوهابيون نشاطهم الذي نتج عنه - بعد زمن - قيام الدولة السعودية الحالية (١٧ح).

والحقيقة التي لابد من ذكرها هي ان الحركة الوهابية قد"صدمت نفوس المسلمين بعنفها وشدة تصلبها وعدم تسامحها تجاه الطقوس

والعادات السائدة عند مجموعة المسلمين"(١٧ ط) فضلا عن دورها السياسي المشبوه الذي لعبته ابتداءً في المواجهة المسلحة مع السلطة العثمانية لصالح الانكليز.

اثر الثورة العلمية والتدخل الاوربي في الدولة العثمانية

في الوقت الذي كانت تواجه فيه الدولة العثمانية تحديات خطيرة مثل التحدي الوهابي داخل الدولة، تكونت ماوراء حدودها حركة كان لابد ان يكون لها تأثير كبير على الدولة هي الثورة العلمية في اوربا الغربية وما انبثق عنها من قوة عسكرية واقتصادية.

ويبدو ان استيعاب العثمانيين للاكتشافات الجديدة الاوربية في فنون الحرب في القرن الثامن عشر كان اقل مما كان عليه في عهود سابقة لذلك لم يكن بوسعهم في النصف الثاني من ذلك القرن محاربة الدول المعادية محاربة الند للند. فكانت النتيجة ان ازداد نفوذ الدول الدبلوماسي في اسطنبول. ولكن لما كانت الدول المعادية على خلاف فيما بينها، وكانت تنظر الى تأثيرها على السلطان كوسيلة من وسائل التنافس، فقد ادى ازدياد هذا التأثير الى ازدياد الصراع ايضا. وقد تمكنت الحكومة العثمانية من استغلال هذا التنافس للاحتفاظ بنوع من الاستقلال في العمل. لكن هذا التوازن الذي كان قائما في قلب الدولة اختل في اطرافها. ففي حرب (١٧٦٨-١٧٧٤)، انزلت السفن الروسية جيوشا في اليونان وفي بيروت، بينما توغلت الجيوش الروسية في

البلقان والقوقاز وفي نهاية الحرب فرض على السلطان التخلي عن القرم التي كانت انذاك منطقة اسلامية في معظمها، فكانت اول مقاطعة اسلامية تنسلخ من الدولة. كما ان السفن الفرنسيه والانكليزية اخذت تجوب بحرية ايضا المياه التي كانت تعرف انذاك بالمياه العثمانية في شرق البحر المتوسط. وقبل نهاية القرن احتل الفرنسيون مصر في ١٧٩٨ ولم يتمكن الاتراك من طردهم الا بمساعدة الانكليز.

كان لتأثير الدول مفعوله حتى على الولايات التي لم تكن معرضة للخطر العسكري. فكانت كل قنصلية اوربية تمثل مركز نفوذ تلتف حوله فئة من الرعايا المحميين : من المسيحيين واليهود العثمانيين، الذين منحوا بعض امتيازات الاجانب. ولم تقتصر الحماية الاوربية على الافراد بل تعدتهم الى جماعات بكاملها. فمنذ القرن السادس عشر كان نظام (الامتيازات) قد منح فرنسا حق حماية الكاثوليك الاوربيين بكنائسهم وكهنتهم في الاراضي العثمانية. ثم وسعت فرنسا تلك الحماية تدريجيا حتى اصبحت تشمل الكاثوليك العثمانيين والارساليات الاوربية العاملة بينهم. وكانت اكبر طائفة كاثوليكية واهمها (الموارنه) التي كانت تعيش ولاتزال في لبنان، والتي كانت قد اعترفت بالسلطة البابوية في اثناء الحروب الصليبية (***) واقامت لها علاقات مباشرة ومستمرة مع الفاتيكان منذ القرن السادس عشر. كما اقامت هذه الطائفة علاقات مباشرة مع ملك فرنسا في ١٦٤٩، بحيث اصبح

التأثير الفرنسي عليها منذ ذلك الحين كبيرا. وعندما نمت الطوائف الكاثوليكية الاخرى، شملتها ايضا حماية فرنسا، والى حد اقل حماية النمسا. ولم يقبل السلطان قط بهذا رسميا، الا انه رضخ له الى حد ما من الناحيه الفعلية خصوصا كلما شعر بالحاجة الى دعم فرنسا له ضد روسيا. اما المسيحيون الارثوذكس، وخاصة اليونانيون منهم، فقد كانوا مرتبطين بعلاقات مع روسيا، وقد جعلت روسيا لنفسها، في معاهدة كوتشوك كاينرجي عام ١٧٧٤، اساسا قانونيا لتلك العلاقات، اصبح له فيما بعد مضاعفات سياسية هامة، اذ كان الارثوذكس يشكلون اكبر طائفة مسيحية في الدولة.

كانت الطوائف الارثوذكسية وغيرها من الطوائف المسيحية تزداد ثروة وثقافة ونفوذاً طوال القرن الثامن عشر. فالحماية الاجنبية لم تمنحها امتيازات سياسية فحسب، بل وفرت لابنائها ايضا، وهم متعاملون تجاريون مع اوربا في ذلك الحين، منافع تجارية ومالية. وقد اغتنى، بنوع خاص اليونانيون والارمن والمسيحيون السوريون الناطقون بالعربية، فارتفع مع هذا الغنى مستواهم الثقافي واشتد شعورهم الطائفي. وقد تجلى ذلك بشكل اوضح لدى اليونانيين الذين كانت عظمة البيزنطيين لاتزال ماثلة في ذاكرتهم، فاستعادوا بطريقة اخرى تلك السلطة التي كان محمد فاتح القسطنطينية قد جردهم منها. فكان بطريرك اسطنبول، الذي كان من اليونانيين دائما، الرئيس المدني ايضا لما اسمي بـ(الامة) الارثوذكسية بكاملها. وقد توصل في القرن الثامن عشر الى اخضاع

البطريركيات الاخرى لسلطته أو ترئيس مرشحيه عليها. وكانت ايضا اسر (الفنار) اليونانية الكبيرة تحتل، في تلك الحقبة، وباستمرار تقريبا، وظائف معينة ذات نفوذ في الدولة. فكان منها تراجمة الباب العالي، وتراجمة البحرية، وحكام ولايات فالاشيا ومولدافيا. وفي نهاية القرن اصبحت قلوب اليونانيين مشبعة بروح الثقة بالنفس كشعب يحكم الاخرين وبشعور تزايد قوته. كما انهم بدأوا يتحسسون وجود عالم جديد من الافكار والثروات في اوربا وامكانية العثور هناك على اصدقاء وحلفاء. وكان يحمل اليهم افكار عصر التنور الفرنسي ابناؤهم الذين كانوا يتلقونها في جامعة بادوا. وفي ذلك الحين انشئت المدارس الوطنية الاولى واسست الجمعيات، واخذت العلاقات مع روسيا تزداد تقريبا. وكان قد مضى زمن اقبل فيه العثمانيون على التعلم من اوربا بدافع من مصلحتهم. فعرفوا كيف يستفيدون من اقتباس ثمار التقدم الاوربي في فن الحرب. فقد سهل عليهم استخدام البارود والاسلحة النارية امتداد سلطتهم الى مصر وسوريا في اوائل القرن السادس عشر. وكانت البحرية العثمانية قد استخدمت بشكل واسع الاساليب الفنية الجديدة في الملاحة وفي التخطيط الحربي، بعد ان كانت اسطنبول قد اطلعت بسرعة على الاكتشافات الجغرافية التي تمت في عصر النهضة. وكان محمد الفاتح، الى حد ما، على اهتمام بالمدنية الغربية لاسباب عسكرية على الاغلب.

الا انه، على ما يبدو، فقدت الدولة حيويتها بعد انصرام عهد

السلاطين العظام الاوائل الطويل، كما فقدت مهارتها السياسية، ولم يعد بوسعها التكييف في وقت اصبح التغيير فيه سريعا وواسعا. فلم يكن للاكتشافات العلمية اي صدى لديها كما ان الجيش والبحرية لم يقتبسا شيئا من التحسينات الفنية الجديدة.وقد برز الانحطاط في اواسط القرن الثامن عشر بروزا لم يعد من الممكن تجاهله. وكان المفكرون العثمانيون يحثون السلاطين على اعادة بناء مؤسسات الماضي العظيم. الا انه مع انصرام القرن، وجدت الدولة نفسها بحاجة الى اكثر من ذلك. اذ كان عليها، لاجل الدفاع عن نفسها، ان تجد حلفاء اوربيين ضد اعداء اوربيين.وان تفتح صدرها لفنون الحرب الجديدة في العالم الحديث.وقد ادت هذه الحاجات الى قيام الرعيل الاول من السياسيين الغربيي التفكير في بلدان الشرق.

وقد حاولت الحكومة العثمانية مرارا، ابتداء من ثلاثينات القرن الثامن عشر،انشاء جيش على اسس اوربية. وفي **سبعينات** ذلك القرن انشئت مدرسة الرياضيات لضباط البحرية التي كان اول استاذ فيها جزائري يعرف لغات اوربا، كما كانت الكتب المدرسية فيها اوربية مترجمة الى اللغة التركية.

وفي عام ١٧٨٩ تسلم العرش السلطان سليم الثالث، الذي بدأ باصلاح الجيش على نطاق واسع، وفتح مدارس معظم اساتذتها من الفرنسيين باستثناء السنوات التي تلت غزو مصر، اذ انفصمت عرى الصداقة الفرنسية العثمانية. وكانت هذه المدارس تلقن اللغتين الفرنسية والايطالية وكان في بعضها مكتبة فرنسية تحتوي على

مؤلفات معظمها تقنية. وفضلا عن ذلك فقد ترجمت في هذه الفترة الى (التركية) كتب في الرياضيات والملاحة والجغرافية والتاريخ وطبعت على اول مطبعة تركية تأسست في العشرينات من القرن الثامن عشر تحت رعاية الحكرمة. وهكذا شهدت تلك الفترة فورانا فكريا جاءت الثورة الفرنسية لتمده وتغذيه وكانت هذه الثورة اول حدث في السياسة الاوربية راقبه الاتراك عن كثب. فاثر فيهم تأثيرا عميقا وادى الى احتكاك الدبلوماسيين الفرنسيين، اكثر من ذي قبل، بالموظفين ورجال الدولة العثمانية.

لم تفلح محاولة السلطان سليم لانشاء جيش مثالي جديد، ذلك ان محاولته هذه اثارت عليه نقمة الانكشارية الذين ماان شعروا بمركزهم مهددا حتى هبوا ثائرين، فخلعوا السلطان سليم عن عرشه. وبعد فترة من البلبلة، ارتقى العرش محمود الثاني الذي كان في الحقيقة يشارك سلفه ارائه، لكنه اثر التريث لسنوات طويلة تلت قبل ان يقدم على الوقوف بوجه الانكشارية. في ١٨٢٩ وجد السلطان محمود في نفسه القوة للاقدام على حل فرق الانكشارية وانهاء دورها دون ان يرتفع صوت واحد للدفاع عنها حتى بين المحافظين المتدينين. ولعل عجز الانكشارية عن قمع الثورة اليونانية (ومانتج عنها من اعتراف باستقلال اليونان بعد التدخل الاوربي) كان قد انتزع هيمنة الانكشارية من مخيلة الشعب.

ويبدو ان هذا الحدث قد فتح الباب لنصف قرن من الاصلاحات

التي عرفت بـ(التنظيمات) فغدا من الممكن انشاء جيش جديد بمساعدة المدربين الفرنسيين والبروسيين واستخدامه لانهاء الحكم الذاتي الذي كان يستأثر به (اسياد الوادي) في الاناضول، وبعض الامراء في كردستان والمماليك في بغداد. وقد تمت ايضا اصلاحات اخرى: ففتحت مدارس لتخريج الضباط والاطباء والموظفين، وارسلت بعثات تربوية الى اوربا،وانشئت جريدة رسمية، والغيت الاقطاعات المتبقية،واصلحت ادارة الاوقاف،واعيد تنظيم الحكومة المركزية.

مع ذلك اعتبرت هذه الاصلاحات (اصلاحات مبعثرة) حتى مجيء السلطان عبد الحميد عام ١٨٣٩ خلفا للسلطان محمود. فقد اصدر عبد الحميد اول بيان عام لمبادئ الاصلاح. وكانت نقطة الانطلاق فيه اعتماد النظرية الإسلامية المعروفة في الدولة، القائلة بان الدولة تكون فاضلة إذا ما اطاعت الشريعة، ومستقرة إذا ماكانت فاضلة. والجديد في هذا البيان هو الاستنتاج المستخلص من مقدمته وهو انه عندما تشح الفضيلة وتهن القوة تصبح الحاجة ماسة، لا الى الاصلاح الخلقي فحسب، بل الى تغيير في المؤسسات يعتمد على اسس ثلاثة هي:

١- ضمانات تؤمن للرعايا تأمينا تاما الحياة والشرف والرزق.

٢- نظام قانوني لتحديد الضرائب وجبايتها.

٣- نظام قانوني للتجنيد ومدة الخدمة.

ويقدم البيان عدة خطوات عملية، منها الغاء نظام الامتيازات

وانفاق مبالغ معينة ومحدودة على الجيش والبحرية، والتجنيد النظامي، والعدالة العامة. وسن القوانين الدقيقه ضد الرشوه. ويقضي البيان بان تطبق هذه التدابير على جميع رعايا السلطان بالتساوي مهما كان دينهم أو طائفتهم.

ان هذا البيان لم يمس رسميا جهاز الشرع الإسلامي. ولكنه في الواقع استهدف جعل الدولة سلطنة يكون فيها اتباع جميع الاديان اعضاءمتساوين في الجماعة السياسية، مشتركين معا في شعور الولاء الوطني. وقد تجسدت هذه النوايا جزئيا في القوانين التي صدرت خلال العشرين أو الثلاثين سنة اللاحقة. فقد اعيد تنظيم االحكومة المركزية والمحلية على نطاق واسع، واقر التجنيد، وانشئت محاكم مدنية وجزائية وتجارية، وسن قانون تجارى جديد. ومهما كانت الطريقة المتبعة للاصلاح، فان كل شئ كان متوقفا على ارادة السلطان. فقد بقي الحكم في قبضة السلطان لابل اخذت سلطته تزداد. اذ جاءت المؤسسات الجديدة الصادرة عن ارادته تحل محل المؤسسات القوية التي كانت تحد منها، كما اخذت القوانين الجديدة تنمو الى جانب الشريعة السائدة منذ زمن بعيد.

كان السلطان عبد الحميد وخلفه السلطان عبد العزيز، راغبين على العموم في التعاون مع رجال الدين المصلحين. الا انهما كانا ضعيفين ، ومتقلبين وواقعين تحت تأثير مستشاريهما. ولم يتمكن بعض الشخصيات المتأثرة بالافكار الغربية وذات الاتصال بسفيري بريطانيا وفرنسا من جعل السلطان يصغي اليهم ويحقق الاصلاحات

التي اعتقدوا بضرورتها.

لقد نجحت بعض العناصر التي وصفت بأنها (محافظة) و(تقليدية) مثلا في تأخير تطبيق القانون التجاري الجديد، مبينين انه يتناول دائرة من الحياة قد عالجتها الشريعة بتفصيل ودقة. كذلك فان معارضة الاصلاحات جاءت ايضا من اناس لم يعترضوا مبدئيا على الاصلاحات، الا انهم اعتقدوا باستحالة تطبيقها في دولة كالسلطنة العثمانية. لقد اعلنوا ان هذه الاصلاحات كانت مبنية على مبدأ لم يتم اختباره بعد ولم يكن يؤمن به حقيقة احد، فلابد من ان يهدم ذلك المبدأ تلك العوامل التي كانت قوة الدولة، لابل كيانها، قائما عليها : اي سلطة الشرع الإسلامي وهيمنة العنصر التركي المسلم. فمن الافضل، اذن، الاحتفاظ بالنظام القديم على ان يطهر من الفساد والجمود، ريثما يتم التغيير البطيء في المشاعر الذي يجعل من الممكن احداث مؤسسات جديدة بامان (١٨).

نموذج للاصلاحات في الولايات البعيدة للدولة

كان في الدولة ولايات بعيدة تتمتع بالحكم الذاتي وذات شعوب متجانسة، لم يثر فيها الاصلاح نفس المشاكل التي اثارها في العاصمة او الولايات القريبة منها. بل لاقى لديها نجاحا اوفر. ومن هذه الولايات مصر، التي كانت افكار الثورة الفرنسية قد اتتها متجسدة في جيش اوربي غاز. ومهما كانت الاحوال التي اعقبت الغزو الفرنسي لمصر وموقف المصريين منه، فان اثار الحملة

النابليونية تركت بصماتها في ذهن (محمد علي) الذي تسلم السلطه في ١٨٠٥ . فسعى الى جعل مصر دولة حديثة على نمط مافعله السلطانان سليم ومحمود. ولتحقيق ذلك ازال العقبة الرئيسية امام سلطته وامام الاصلاح بابادة المماليك واستملاك اراضيهم. وقد انشأ جيشا وبحرية حديثين تدربا على ايدي الضباط الفرنسيين. كما اقام نظاما مركزيا للادارة والضرائب كان فعالا الى درجة معينة. غير ان اصلاحاته لم تكن منبثقة من معتقد ما، ذلك انه قام بها، قبل كل شيء،لتدعيم مركزه الخاص تجاه مولاه (السلطان) ورعاياه والدول الاوربية. ثم انه كان، وهو الذي لم يتلق اي دراسة ولم يتعلم القراءة الا في الاربعين من عمره، اقل استجابة من سلاطين زمانه للافكار السياسية المنطلقة من اوربا الحديثة. صحيح انه كان على شيء من الاهتمام بالكتب لكن اهتمامه هذا لم يكن الا بمقدار ماكانت تنفعه في اتقان فن الحكم. لقد ترجمت وقرئت عليه كتب عن نابليون. كما استنسخت، بناء على طلبه، مقدمة إبن خلدون عن مخطوطات في شمالي افريقيا وترجمت الى اللغة التركية. لكنه اصغى باعجاب اقل الى مؤلفات مكيافيللي التي كان وزيره ارتين يترجمها له بمعدل عشر صفحات باليوم.

لم يصدر محمد علي اي بيان في حقوق المواطنين، ولم يقم باية محاولة لاصلاح مؤسسات البلد السياسية. بل كان يحكم حسب النمط التقليدي باستثناء دعوته لمجلس استشاري واسع في ١٨٢٩ . كان يتخذ القرارات شخصيا بعد مناقشة تامة ووجيزة مع مستشاريه.

ولقد اقام فئة حاكمة تضم جنودا من الاتراك والاكراد والالبانيين والشراكسة. كما تضم ايضا عددا من الاوربيين والارمن وغيرهم من الملمين بسياسات اوربا وشؤونها المالية.

لقد كان محمد علي ذا نظرة خاصة الى اوربا الحديثة كمجتمع نشيط مستثمر لموارده ومدبرا لشؤونه استنادا للعقل. ومع ان محمد علي كان يتصرف احيانا كبطل عثماني، كمثل تصرفه عندما قضى على السلطة الوهابية في الجزيرة العربية بطلب من السلطان،الا ان سياسته على العموم كانت قائمة على المساواة الدينية فكان المسيحيون واليهود من مختلف البلدان يدخلون مصر بالترحاب، فتضمن حقوقهم ويسمح لهم بالنشاط التجاري. وكان هناك ارمن بين معاونيه المقربين.وكان محمد علي متيقظا اكثر من معاصريه الاتراك الى الاساس الحقيقي للقوة الغربية. ونعني بذلك التنظيم العلمي للانتاج. فبنى دعامة اقتصاد مصر الحديث حيث امر بزراعة القطن زراعة كثيفة،وباشر بانشاء جهاز جديد للنقل والتسويق، وحاول انشاء صناعات حديثة. ويبدو انه بهدف تحقيق سياسته العسكرية عمد الى انشاء المدارس المهنية وايفاد الطلبة الى اوربا، ودفعهم الى ترجمة المؤلفات التقنية بعد عودتهم، وتأسيس مطبعة لطبع الترجمات، واصدار جريدة رسمية لنشر نصوص المراسيم والقرارات. ويمكن القول ان الطبقة المثقفة الاولى لمصر الحديثة كانت قد تكونت نتيجة لما قام به محمد علي من خطوات اصلاحية، وخاصة ارسال البعثات الطلابية الى فرنسا (١٩).

لقد كان من الضروري لوحدة الدولة العثمانية ان تجتمع العناصر المتنوعة التي تضمها حول مبدأ حيوي يشد بها الى الدولة. لابل كان من الضروري خلق وطن مشترك للاجناس المختلفة والطوائف المتعددة يجعلها تصم اذانها عن ايحاءات التمرد التي تردها من الخارج. كان الحل - في اعتقاد دعاة الاصلاح المتاثرين باوربا، ومنهم مدحت باشا - يكمن في الدستور الذي من شأنه ان يزود تلك الاجناس والطوائف بمثل هذا المبدأ. ذلك ان الدستور وحده هو الضامن للمساواة في الحقوق والواجبات. وإذا ماتعذر على الدستور العثماني - لحداثته - ان ينعم بما للدساتير الاوربية القديمة من متانه وسلطة، فان على اوربا الليبرالية ان تعوض عن هذا النقص باشرافها الفعال على تطبيقه (٢٠).

مدحت باشا ودوره السياسي الفعال

ولد مدحت باشا في الاستانة في ١٨٢٢ وتولى مناصب ادارية مختلفة الى ان اصبح وهو في الاربعين من عمره واليا على ولاية بلغاريا، ثم واليا على الدانوب. وعين في سنه ١٨٦٨ واليا على بغداد. كان متأثرا بالافكار الغربيه، واضبح وزيرا للعدل ثم صدرا اعظم في ١٨٧٣ في عهد السلطان عبد العزيز. وفي عام ١٨٧٦ بعد اندلاع الثورات (الصرب والبلغار) وتهديد روسيا بالتدخل قاد

مدحت باشا انقلابا في ٣٠ مايس حيث اطاح بالسلطان عبد العزيز (بالاتفاق مع انكلترة والمانيا وفرنسا). ورفع مراد الخامس الى العرش (ابن عبد المجيد وابن اخ عبد العزيز). وبعدما اشيع عن فقدان مراد لقواه العقليه ابدل بعبد الحميد الثاني (٢١).

الدستور العثماني ومصيره

في نهاية العام ١٨٧٦ اعلن الدستور العثماني الذي نص على وزارة مسؤولة،ومجلس نواب منتخب، ومجلس شيوخ معين، ومجالس محليه. وقد نص الدستور على ان الإسلام هو دين الدوله. كما انه ضمن لكافه الرعايا في نفس الوقت حرية الفكر والمعتقد ضمن اطار القانون والنظام. كما انه منح الحريات لجميع الملل داخل الدولة.

مع ذلك فقد كان للدستور العثماني اعداء اشداء من بينهم السلطان نفسه الذي لم يكن مستعدا للتنازل عن سلطته الشخصية. وبعد تمادي المعارضة في جرأتها وتسميتها للوزراء الذين لم تثق بهم باسمائهم، ومطالبتها بمحاكمة بعض المسؤولين الكبار في الحكومة والجيش الذين اثبتوا عجزهم في اثناء الحرب الاخيرة مع روسيا، عمد السلطان الى تأجيل البرلمان لاجل غير مسمى، وعلق الدستور دون ان يلغيه.

اما الشخص الرئيسي والواضع الحقيقي للدستور مدحت باشا فانه عزل من منصبه في شباط ١٨٧٧ ثم نفي. ذلك ان السلطان عبد

الحميد لم يكن مستعدا للاحتفاظ بالرجل الذي خلع سلطانين. بعد ذلك سمح لمدحت باشا بالعودة، لكنه مالبث ان اوقف بتهمة قتل عبد العزيز (الذي قيل انه انتحر بعد خلعه بقليل) وحكم عليه بالاعدام، ثم استبدل الحكم بالاقامة الجبرية بالحجاز عقب تدخل السفراء الاجانب حيث قتل بلا ضجة بعد بضع سنوات، فماتت بموته اول حركة دستورية.

وهكذا اصبح السلطان عبد الحميد الثاني - بعد تعليق الدستور- سيدا مطلقا حيث لعب دوره المؤثر في العقود الاخيرة من حياة الدولة العثمانية (٢٢).

السلطان عبد الحميد الثاني : موجز عن سيرته وسياسته وعهده

ولد عبد الحميد الثاني عام ١٨٤٢ . والده السلطان عبد المجيد الذي اعتبر اول سلطان يضفي على حركة تغريب الدولة العثمانية صفة رسمية. ولقد شاهد عبد الحميد والده، ومن بعده عمه السلطان عبد العزيز يحميان حركة الاخذ عن الغرب، كما شاهد ولمس عن قرب اطماع الدول الغربية وروسيا في الدولة العثمانية (٢٣).

لقد كانت غاية عبد الحميد من اعلانه الدستور ابتداء "اسكات المعارضة السياسية في الداخل، والحصول على تأييد الاقطار الاوربية له في الخارج"(٢٤). لكنه حينما تمكن من ترسيخ سلطته عمد الى تعليق الدستور. (كما اوضحنا في الفقرة السابقة) وفي ظل الظروف الصعبة التي كانت تواجهها الدولة العثمانية حاول

عبد الحميد تقوية الرابطة الإسلامية وذلك عن طريق التأكيد على فكرة (الجامعة الإسلامية). وقد استطاع استقطاب بعض الزعماء العرب الى جانبه (مثل السنوسيين). ٢٥

ان تأكيد عبد الحميد الثاني على فكرة الجامعة الإسلامية ربما كان يهدف من ورائه تحقيق الاهداف التاليه: ٢٦

١- تقويض المشاكل التي هزت كيان الدولة، بعد موجة من حركات الاستقلال للشعوب التي كانت خاضعة لدولته. حيث ارتأى ان يواجه الاقطار الاوربية عن طريق العالمين العربي والإسلامي من دون ان ينفرد الاتراك العثمانيون بذلك.

٢- ان المناداة بفكرة الجامعة الإسلامية يؤدي الى تجميع االعالم الإسلامي تحت امرته كخليفة للمسلمين وما يستتبع ذلك من وجوب الولاء والطاعة له وماينجم عن ذلك من ترسيخ لسلطته السياسية.

٣- ان اعتماد عبد الحميد على فكرة الجامعة الإسلامية يعني اعتماده على مضامين الفكر العربي الإسلامي. وذلك يقدم دعما كبيرا في الوقوف ضد الافكار السياسية الاوربية التي اخذت تقتحم بلاده وتهز اركان نظام حكمه.

لقد جابه عبد الحميد معارضة قوية من جانب حركة تركيا الفتاة التي ترجع نشأتها الى عهد السلطان عبد العزيز (١٨٦١-١٨٧٦) (٢٧). ولقد عرفت الحركة باسم اخر واشتهرت به وهو جمعية (الاتحاد والترقي).

وقد كونت هذه الجمعية فروعا لها في العواصم الاوربية فمثلا كان لها فرع في باريس ضم كثير من الطلاب والدارسين الاتراك فيها (٢٨).

تغلغلت خلايا الاتحاد والترقي في صفوف الجيش العثماني، بالاضافة الى تغلغلها في صفوف المدنيين. وقد ضمت في صفوفها عناصر عسكرية كبيرة. وقد انتشرت فروع الجمعية في بلاد الشام، حيث تأسست فروع لها في يافا والقدس، وكان اعضاؤها من ضباط الجيش الخامس الذي كان مقره في دمشق. ثم سرعان ما تقرر اختيار سلانيك كميدان افضل لعمليات اولئك الضباط (٢٩).

اما من حيث التنظيم فقد بنيت (جمعية الاتحاد والترقي) على طراز جمعية الكاربوناري الايطالية(٣٠) التي تشكلت في النصف الاول من القرن التاسع عشر في نابولي بهدف "طرد الفرنسيين والنمساويين من شبه جزيرة ايطاليا، وتوحيدها،وتأسيس حكومة دستورية لها"(٣١).

كانت جمعية الاتحاد والترقي تنادي بشعارات الوطن والدستور والبرلمان والحرية والاخاء والمساواة. وقد كانت هذه الشعارات غير مألوفة ابتدءاً في الدولة العثمانية. الا انها وجدت من يناصرها ويدافع عنها عقب تغلغل التأثير الاوربي في الدولة العثمانية.

ومما يجدر ذكره، ان جمعية الاتحاد والترقي اعتمدت على اثارة المشاعر القومية عند الاتراك مما ادى الى كسب مجموعة من الشباب المثقفين الاتراك الى صفوفها (٣٢). اما اقطاب هذه

الجمعية فيكاد يتفق الكتاب على انهم «كانوا من يهود الدونمة أو من تلاميذهم وحملة ارائهم والمنفذين لمخططاتهم»(٣٣).

ويقال "ان جمعية الاتحاد والترقي نبعت في الاصل من المحافل الماسونية في سلانيك"(٣٤)(التي كانت تضم اعدادا كبيرة مؤثرة من يهود الدونمة). كما تشير الكثير من الدلائل الى ان بعضا من الدول الغربية وعلى رأسها بريطانيا كانت على اتصال مع اقطاب هذه الجمعية بغية اسقاط الحكم العثماني.(٣٥)

ومما يؤكده بعض الكتاب الاتراك ان اليهود العثمانيين أو الاجانب (على اختلاف جنسياتهم) كانوا يؤيدون جمعية الاتحاد والترقي، ويعملون لصالحها(٣٦).

ويبدو ان الحركة الصهيونية استخدمت هذه الجمعية لغرض الاطاحة بحكم السلطان عبد الحميد خاصة حين رفض مطالبة هرتزل وقادة الصهاينة بتمكين اليهود من الاستيطان في فلسطين وتهيئتها كوطن قومي لهم.

وكان مما قاله عبد الحميد في هذا الصدد: "إذا كنا نريد ان يبقى العنصر العربي متفوقا، علينا ان نصرف النظر عن فكرة توطين المهاجرين في فلسطين والا فان اليهود إذا استوطنوا ارضا تملكوا كافة قدراتها خلال وقت قصير، وبذا نكون قد حكمنا على اخواننا في الدين بالموت المحتم" (٣٧). كما عرف عن عبد الحميد قوله "لن يستطيع رئيس الصهاينة (هرتزل) ان يقنعني بافكاره... لن يكتفي الصهاينة بممارسة الاعمال الزراعية في فلسطين بل يريدون

امورا اخرى مثل تشكيل حكومة وانتخاب ممثلين. ادرك أطماعهم جيدا، لكن اليهود سطحيون في ظنهم انني ساقبل بمحاولاتهم. كما انني اقدر في رعايانا من اليهود خدماتهم لدى الباب العالي فانني اعادي امانيهم واطماعهم في فلسطين"(٣٨). وعن القدس قال عبد الحميد: "لماذا نترك القدس، انها ارضنا في كل وقت وفي كل زمان، وستبقى كذلك،فهي من مدننا المقدسة، وتقع في ارض اسلامية، لابد ان تظل القدس لنا"(٣٩).

لقد وجه خصوم عبد الحميد الكثير من الطعون له، وقد وصفوه باوصاف شتى تركت صورة قاتمة وانطباعا سيئا عنه وعن سياسته. مع ذلك نقل عن جمال الدين الافغاني - وهو خصم لدود للاستبداد والدكتاتورية قوله في تقييم عبد الحميد انه "لو وزن باربعة من نوابغ رجال العصر لرجحهم ذكاء ودهاء وسياسة، خصوصا في تسخير جليسه. ولاعجب إذا رأيناه يذلل مايقام في ملكه من الصعاب من دول الغرب، ويخرج المناوئ له من حضرته راضيا عنه،وعن سيرته وسيره، مقتنعا بحجته، سواء في ذلك الملك والامير والوزير والسفير"(٤٠). ويقول الافغاني عنه ايضا: "ورأيته يعلم دقائق الامور السياسية، ومرامي الدول الغربية وهو معد لكل هوة تطرأ على الملك مخرجا وسلما"(٤١).

تأثر عبد الحميد الى حد كبير بالشيخ أبو الهدى الصيادي من اتباع الطريقة الرفاعية الصوفية. كان هذا الشيخ عربيا من عائلة اشتهرت بتصوفها طيلة جيلين على الاقل. اشتهر بمقدرة بارزة

وبحنكة وادراك سياسي كبير،لعب دورا كبيرا في سياسة عبد الحميد الدينية، والف كتبا عديدة نثرا وشعرا،ترددت فيها الافكار التالية :

١- تمجيد الطريقة الرفاعية وتمجيد اجداده.

٢- شرح التفسير الصوفي والدفاع عنه ضد المعارضة الوهابية.

٣- الدفاع عن حق السلطان في الخلافة ودعوة جميع المسلمين للالتفاف حوله.

ان الخلافة بالنسبة له ضرورة ايمانية انتقلت شرعيا من أبي بكر الى العثمانيين، وان الخليفه هو ظل اللّه على الارض، وان واجب جميع المسلمين اطاعته. ويجب ان يكونوا من الشاكرين إذا اصاب ومن الصابرين إذا اخطأ، وان يلجاؤا قبل عصيانه الى النصيحة والدعاء واثقين بان الله اقوى منهم على تغييره (٤٢).

في تموز ١٩٠٨ تمكنت جمعية الاتحاد والترقي من القيام بحركة "او ثورة" نجحت في الهيمنة على مقدرات الحكم حيث اعيد العمل بالدستور "مع ابقاء عبد الحميد على عرشه حتى خلعه بشكل نهائي في ٢٧ نيسان من العام التالي". حيث ارسل الى سلانيك وبقي تحت الاقامة الجبرية، ثم نقل الى احد قصور اسطنبول النائية، حيث توفي في ١٠ شباط ١٩١٨ (٤٣).

* * * * *

حينما اندلعت الحرب العالمية الاولى "اراد الحلفاء ان يستغلوا استياء العرب من الحكم العثماني (في ظل الاتحاديين) لغرض اشعال ثورة ضد الاتراك. وكانت الدولة العثمانية قد انضمت الى جانب المانيا والنمسا وبلغاريا في محاربة الحلفاء"(٤٤). وكانت فكرة التعاون العربي البريطاني قد ظهرت بجدية "عندما بدأ اللورد كيتشنر المعتمد البريطاني في مصر بالقيام باول اتصالاته في ١٤ شباط ١٩١٤ مع عبد اللّه بن الحسين شريف مكة. وبعد ان عين كيتشنر وزيرا في حكومة لندن واصل خلفه السير هنري ماكماهون المندوب السامي للحكومة البريطانية في مصر والسودان اتصالاته مع الشريف حسين"(٤٥). وبعد مراسلات بين الطرفين لعدة اشهر تم الاتفاق على ان يتولى الشريف حسين قيادة الثورة العربية في الجزيرة العربية (٤٦). ولقدوعد ماكماهون الشريف حسين بان بريطانيا ستعترف "باستقلال ووحدة الاراضي العربية الواقعة في اسيا تحت زعامته حالما تنتهي الحرب بفوز الحلفاء على ان تحتفظ بريطانيا بمصالحها الاقتصادية"(٤٧). ولكن عبارات مذكرات ماكماهون التي وعد بها بضمان الاستقلال العربي كانت غامضة، وفيها بعض التحفظات (٤٨). وقد "عينت السلطات البريطانية الجنرال اللنبي والكولونيل لورنس لمساعدة الثوار العرب في عملياتهم الحربية"(٤٩). وفي ١٠ حزيران ١٩١٦ اعلنت الثورة العربية في مكة من قبل الشريف حسين الذي اعلن نفسه بعدئذ في نفس العام ملكا على الحجاز (٥٠). ولقد ثبت ان التوجه البريطاني

نحو الشريف حسين انما كان بسبب ادراك البريطانيين لاهمية "السلطة الدينية التي اكتسبها بصفته شريفا لمكة ومشرفا على... العتبات المقدسة في الحجاز"(٥١).

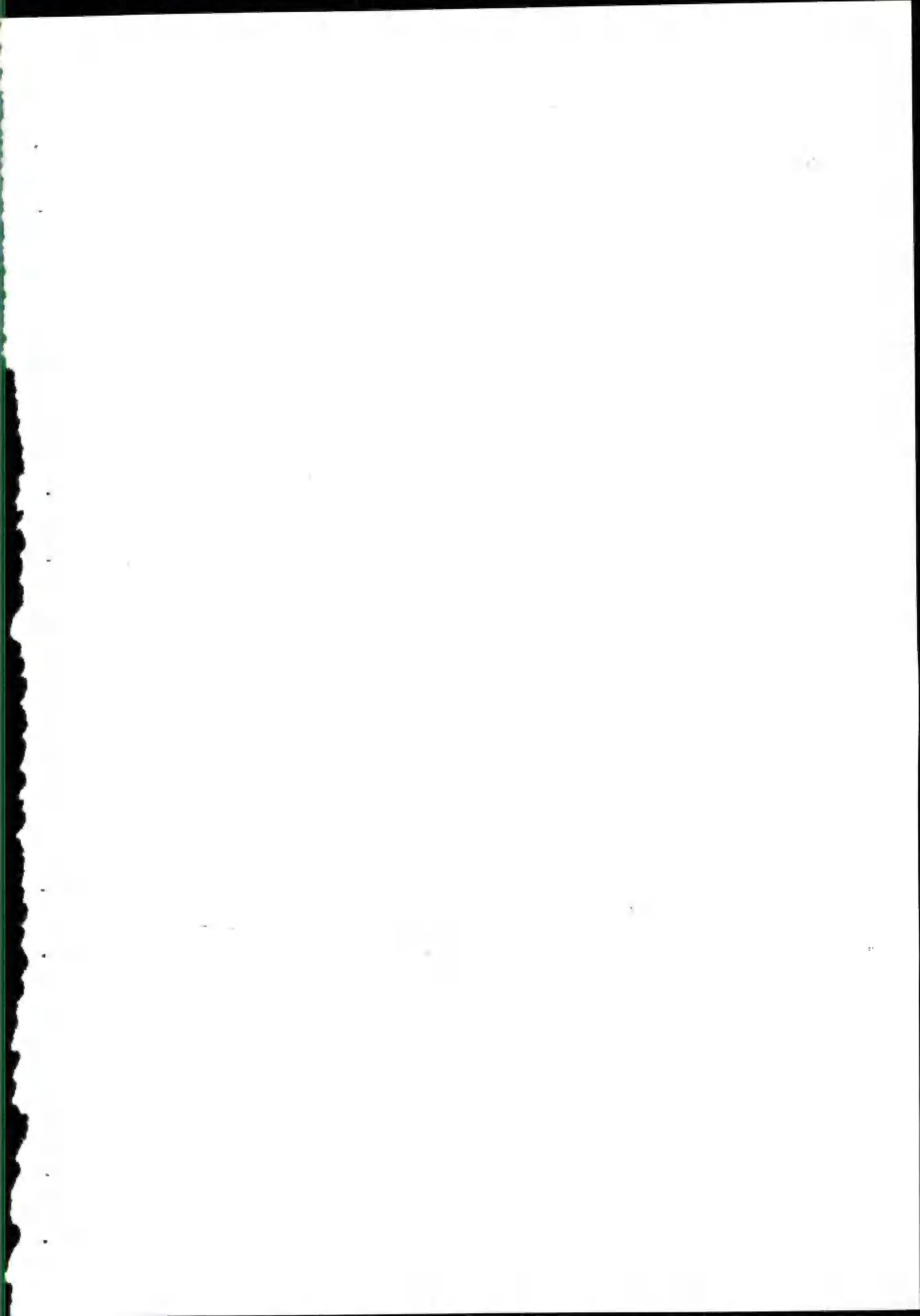
لقد "كان الهم الوحيد للحلفاء هو كسب الحرب. وكانت بريطانيا تلاقي صعوبات كبيرة في التغلب على الجيش العثماني في الشرق العربي "(٥٢). وقد لعبت الثورة العربية "دورا هاما في رجحان كفة العمليات العسكرية لصالح الحلفاء في تلك المنطقة"(٥٣).

وفي الوقت الذي كان التهيؤ المنظم للثورة "يسير بنجاح كانت بريطانيا تتفاوض سرا مع فرنسا وروسيا لاقتسام الممتلكات التركية ولقد توصلت هذه الدول في ١٦ مايس ١٩١٦ الى عقد اتفاق عرف بأسم اتفاق سايكس بيكو"(٥٤) الذي وزعت بموجبه الممتلكات العثمانية بين الدول الثلاث. علما ان "مانالته روسيا لم يكن يتعلق بالبلاد العربية"(٥٥). ومن المعروف ان هذا الاتفاق بقي طي الكتمان حتى استيلاء البلاشفة على السلطة في روسيا عام ١٩١٧ حيث "نشروا الوثائق الرسمية التي كانت لدى الحكومة القيصرية والمعاهدات السرية التي عقدها الحلفاء ومنها الاتفاق المذكور"(٥٦).

وعقب انتهاء الحرب مباشرة انشغل الحلفاء فيما بينهم باقتسام الغنائم، ونكثوا بوعودهم التي اعطوها للعرب. وقد "احدثت الخيبة التي اصابت العرب بعد ان نكث الحلفاء بوعودهم رد فعل كبير لدى الاوساط الوطنية وهذا مما ادى الى بدء النضال العربي

في معركته التحررية (الحديثة) التي مازالت مستمرة لحد الان" (٥٧).

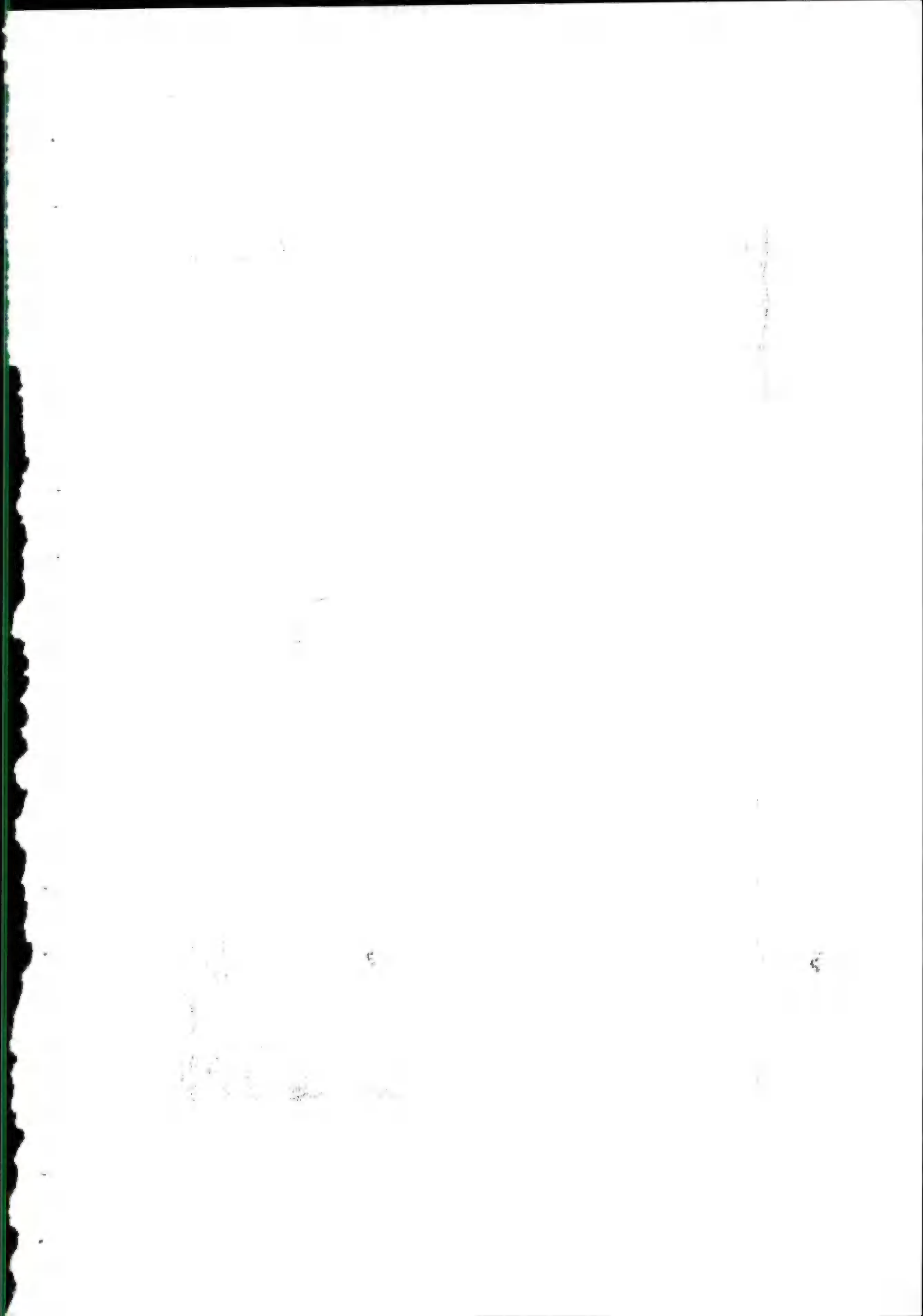
لقد خرجت الدولة العثمانية من الحرب العالمية الاولى وهي مقطعة الاوصال منهوكة القوى . ولم يتحقق لها على ايدي الاتحاديين اي من مظاهر القوة التي كانوا يؤملون بها شعبهم. اما نظام الخلافة الذي ابقي بصورة رمزية عقب خلع السلطان عبد الحميد في ١٩٠٩ فانه الغي بشكل نهائي عام ١٩٢٤ واقر بدلا منه النظام الجمهوري بزعامة مصطفى كمال اتاتورك (٥٨).





الفصل الثاني

الاتجاه الليبرالي (رفاعه الطهطاوي)



المبحث الاول

في حياته وعصره

هو رفاعه بن بدوي... بن رافع الطهطاوي. ولد في ١٥ تشرين الاول/ اكتوبر عام ١٨٠١م في مدينة "طهطا" التابعة لمحافظة (سوهاج) في صعيد مصر (١). ويذكر مؤرخو حياة الطهطاوي ان نسب والده يتصل بالاسرة النبوية (٢). اما نسبه من جهة امه فيتصل بالانصار، وبقبيلة الخزرج على وجه الخصوص (٣).

وصفت عائلة والد الطهطاوي بأنها كانت موسرة باعتبارها من الاشراف الذين كانت لهم "في ذلك العصر امتيازات مالية، منها (الالتزامات) التي كانت لهم في الارض..." ولكن طفولة رفاعه الطهطاوي المبكرة شهدت "الغاء محمد علي لنظام (الالتزام) وسحبه للأمتيازات الاقتصادية التي كان يتمتع بها الاشراف والشيوخ"(٤). وقد ترتب على الغاء نظام الالتزام ان اصيبت اسرة الطهطاوي بضائقة اقتصادية مما اضطر والده الى مغادرة (طهطا) عام ١٨١٣ بصحبة ابنه رفاعه متنقلا في عدة مدن مصرية. وخلال فترة التنقل "اجاد رفاعه تعلم القراءة والكتابة، واتم حفظ القرآن الكريم"(٥). وعقب وفاة والده رجع رفاعه الى مسقط رأسه

(طهطا) ليعيش بكفالة اسرة اخواله (٦).

عرفت اسرة اخوال رفاعه بمكانتها العلمية الدينية وكان منهم: الشيخ عبد الصمد الانصاري، والشيخ أبي الحسن الانصاري، والشيخ فراج الانصاري (٧). وقد "كانت لبعضهم شروح على مؤلفات في النحو، ومنظومات على بعض (المتون)، وتقارير على بعض كتب الفقه في مذهب الامام الشافعي "(٨). وهكذا تأثر رفاعه بمثل هذا الجو العلمي حيث درس جميع المتون المتداولة انئذ في المعقول والمنقول. ودرس على اخواله بعض الكتب الفقهية والنحوية (٩). وبذلك اجتاز بعضا من مضامين المنهج الذي كان يتعلمه طلبة الجامع الازهر في ذلك الوقت (١٠).

التحق الطهطاوي بالجامع الازهر عام ١٨١٧م/١٢٣٢هـ حيث انتظم في دروسه باستمرار لست سنوات (*) "تأهل بعدها ليكون احد العلماء الذين ينتقلون من ميدان التلمذة والطلب الى مجال التدريس، في نفس الازهر الذي تعلم فيه" (١١).

في السنوات التي امضاها الطهطاوي دارسا في الازهر تلقى العلم على عديد من شيوخ الازهر البارزين، وقد "اتيحت له الفرصة -بفضل نظام الدراسة الحرة يومئذ في تلك الجامعة العتيقة - ان يتتلمذ على عدد من الشيوخ الذين وصل بهم علمهم الى تولي منصب مشيخة الازهر الشريف" (١٢). ولعل من ابرز الاساتذة الذين تتلمذ عليهم رفاعه هو الشيخ حسن العطار (١٧٦٦- ١٨٣٥م) الذي اصبح شيخا للأزهر عام ١٨٣٠م (١٣). فلقد "اتصل به رفاعه

منذ دخل الجامع الازهر، واحبه الشيخ لما انـه فيـه من الذكاء وحب العلم، فقربه منه، واحاطه بعنايته، وكان رفاعه يتردد كثيرا على بيت الشيخ، ليتلقى عنه التاريخ والجغرافية والادب" (١٤). كما "كان يشترك معه في الاطلاع على الكتب الغربية التي لم تتداولها ايدي علماء الازهر" (١٥). والشيخ العطار هو "الذي سعى بتعيينه اماما لفرقة من فرق الجيش المصري الجديد، ثم اماما لاول بعثة رئيسية ارسلها محمد على للدراسة في باريس" (١٦).

لقد ترك عمل الطهطاوي في الجيش، وكذلك التحاقه بالبعثة الدراسية الى باريس، الاثر البارز في شخصيته. ذلك ان "الجيش الجديد كان نواة مصر الجديدة. وقد بقي الطهطاوي، طيلة عمره، معجبا بالفضائل العسكرية وبمنجزات جنود محمد علي. لكن تأثير باريس فيه كان ابلغ" (١٧). فمن المعتقد ان "الاعوام الخمسة، من ١٨٢٦ الى ١٨٣١، التي قضاها هناك كانت اهم اعوام حياته. ومع انه جاءها كامام لاكطالب، فقد القى بنفسه في خضم الدراسة بحماس ونجاح" (١٨). وكان مما اكتسبه ابتداء "معرفة دقيقة باللغة الفرنسية وبمشاكل ترجمتها الى العربية" (١٩). كما انه طالع كتبا كثيرة في موضوعات التاريخ القديم والفلسفة الاغريقية والجغرافيا والمنطق. كذلك درس سيرة نابليون وبعضا من الشعر الفرنسي، ورسائل اللورد تشسترفيلد. ولقد افاده وجوده في باريس كثيرا للتعرف على فكر بعض المفكرين البارزين في القرن الثامن عشر وخصوصا كتابات لفولتير وروسو ومونتسكيو (٢٠). ومن خلال

ذلك "ترك عصر التنور الفرنسي اثرا دائما في تفكيره وفي التفكير المصري بواسطته" (٢١). ومع ان محمد علي لم يكن يرغب "في ان يتعرف طلابه الى الحياة في فرنسا اكثر مما ينبغي"، فان "الطهطاوي استطاع ان يقوم بمشاهدات دقيقة للعالم الحديث والقديم معا، ويقتبس معرفة واسعة عن المؤسسات والعادات السائده(في المجمتع الفرنسي)" (٢٢).

عقب عودة الطهطاوي الى مصر بفترة قصيرة، نشر كتابا عن باريس اسماه "تخليص الابريز في تلخيص باريز" حاز على شهرة واسعة. وبسبب اهميته - على ما يبدو - ترجم الى اللغة التركية. ان ماتضمنه هذا الكتاب من وصف لباريس، وملاحظات دقيقة عن الحياة الفرنسية في تلك الفترة من القرن التاسع عشر، يمكن اعتباره اعجابا بما كان سائدا في فرنسا انذاك. الا ان الطهطاوي - في الحقيقة - تعرض ليس فقط للجوانب الايجابية في المجتمع الفرنسي، بل بين المظاهر السلبية لحياة ذلك المجتمع ايضا (٢٣).

عمل الطهطاوي بعد عودته الى مصر لمدة من الزمن مترجما في المدارس المتخصصة الجديدة (٢٤). فمثلا اشتغل مترجما في مدرسة الطب، ثم مديزا للمدرسة التجهيزية للطب (مدرسة المارستان)، فمدرسة المدفعية (٢٥).

اقترح الطهطاوي على (محمد علي باشا) انشاء مدرسة الالسن وكانت تسمى اول افتتاحها عام ١٨٣٥ (مدرسة الترجمة) ثم تغير اسمها لتعرف بعدئذ باسم (مدرسة الالسن). وكانت مهمة الطهطاوي

في هذه المدرسة "الاشراف الفني والاداري، وتدريس الادب والشرائع، الإسلامية والغربية، واختيار الكتب المرشحة للترجمة، وتوزيعها على المترجمين، تلامذة وخريجين، ومداومة الاشراف، ثم المراجعة والتهذيب للترجمات" (٢٦).

وكان الطهطاوي في الوقت نفسه يعمل مفتشا للمدارس، وممتحنا، وعضوا في لجان تربوية بالاضافة الى رئاسته لتحرير الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) منذ عام ١٨٤٢ (٢٧). ومما يذكر في هذا الصدد ان الوقائع المصرية كانت تصدر باللغتين العربية والتركية. وقد ظهر اول عدد منها في ٣ كانون الاول / ديسمبر ١٨٢٨ . وقد قام الطهطاوي بترجمة المواد اللازمة للصحيفة، وتمكن من التأثير فيها بقوة شخصيته. كما اصبح للغة العربية في الصحيفه الاولوية والصدارة على اللغة التركية (٢٨). وقد استمر رفاعه رئيسا لتحرير الوقائع الى عام ١٨٥٠ حيث توقف نشاطه فيها مع فترة تأزم العلاقة بينه وبين الخديو عباس (٢٩).

والحقيقة فان عمل الطهطاوي في الصحافة لم يقتصر على (الوقائع) فحسب بل اشرف على تحرير (المجلة العسكرية) التي انشئت في ١٨٢٨ والتي كانت تصدر باللغتين العربية والفرنسية (٣٠). وربما دلل ذلك على استمرارية تعلق الطهطاوي بالحياة العسكرية التي كانت من جملة اهم ماتأثر به في حياته.

كان عمل الطهطاوي الاهم في الترجمة. ففي ١٨٤١ (*) الحق بمدرسة الالسن مكتب للترجمة اسمه (قلم الترجمة)، وعهدت اليه

ادارته. وكان هذا المكتب بمثابة مجمع متخصص في -الترجمة. وقسم الى اربعة اقسام. وقد ضم عددا من المترجمين تحت اشراف ومراقبة الطهطاوي. (٣١) وفي هذه الفترة قام بترجمة اعمال فرنسية كثيرة. كما اقترح أو اشرف على ترجمات اكثر بكثير مما ترجمه بنفسه (٣٢). ومن امثلة ذلك "تواريخ للعالم القديم، وللقرون الوسطى، ولملوك فرنسا. ومنها سيرة بطرس الكبير،وسيرة شارل الثاني عشر...، وتاريخ الامبراطور شارل الخامس لروبرتسون. ومنها ايضا كتاب عن الفلاسفة الاغريق، وكتاب "تأملات في اسباب عظمة الرومان وانحطاطهم"لمونتسكيو" (٣٣). ويتضح من خلال ذلك نوعية الاتجاه العلمي لاهتمام الطهطاوي وطبيعة اهتمام والي مصر (محمد علي باشا) بترجمة مايفيد في عملية الحكم من سير حياة الشخصيات التاريخية البارزة، وربما الاقتداء بها (٣٤).

بوفاة محمد علي في عام ١٨٤٩ "فقد الطهطاوي العطف الذي حظي به في عهده. وكان ابنه ابراهيم باشا، خلفه المختار، قد مات قبله، فخلفه حفيده عباس. فأرسل الطهطاوي في ١٨٥٠ الى الخرطوم ليفتح مدرسة فيها" (٣٥). وكانت حجة الخديو عباس في ارساله لانشاء مدرسة في السودان انه"ملم باصول المدارس لينسقها كما ينبغي، وينظمها نظاما حسنا" (٣٦).

كان الطهطاوي مدركا ان فترة اقامته بالخرطوم لمدة سنوات اربع بمثابة فترة نفي. وقد حاول ان يتجاوز حالة خمود الهمة وجمود القريحة في التسلي بترجمة مغامرات تلماك للقس الفرنسي-

فنلون (*). والمعروف ان هذا العمل الادبي انما هو "رواية مستقاة من "الميثولوجيا" اليونانية، الفها ذلك القسيس الذي عمل مربياً لحفيد لويس الرابع عشر "دوق دي بورجوني"، فجاءت رائعة من روائع الادب الرمزي الهادف الى تقويم الحاكم والنصح لولي الامر"(٣٧). وعبر ترجمته لهذه الرواية الهادفة يكون الطهطاوي قد "قدم للادب العربي الحديث اول رواية فرنسية، وقدم للادب العربي -تقريبا- اول عمل فني مستقى من اساطير اليونان" (٣٨). وربما كان مقصده الحقيقي من ترجمة هذه الرواية الاحتجاج على الحكم المطلق غير المستنير (٣٩).

بعد "ان خلف سعيد عباسا في ١٨٥٤ سمح للطهطاوي بالعودة الى مصر" (٤٠)، حيث عهدت اليه -بتتابع- وظائف ادارية في معاهد تعليمية متعددة (٤١). وعندما خلف اسماعيل سعيدا في ١٨٦٣ "بقي الطهطاوي في حظوة، لابل كان احد اعضاء الفريق الذي خطط لنظام التربية الجديدة، كما كان عضوا في عدة لجان" (٤٢).

لقد عني رفاعه عناية بالغة في نشر الكتب العربية القديمة حيث تم - بناءً على ذلك - نشر جملة كتب عربية هامة عمت فائدتها في الازهر وغيره مثل: تفسير القرآن الكريم للفخر الرازي والمقامات الحريرية ومقدمة إبن خلدون. وقد اعتبر ذلك اسهاما منه في نشر التراث العربي (٤٣) وذلك مما كان يعبر عن اتجاه تفكيره ايضا (٤٤).

انشأ الخديو اسماعيل في ١٨٦٣ قلم الترجمة الجديد وعين

الطهطاوي ناظرا له، واصبحت مهمته الرئيسية ترجمة القوانين الفرنسية الى العربية (٤٥).

في عام ١٨٧٠ عين الطهطاوي رئيسا لتحرير مجلة فكرية وثقافية وادبية هي (روضة المدارس) التي اصدرتها وزارة التربية. وقد ظل يشغل وظيفته هذه حتى وفاته في ٢٧ ايار /مايو ١٨٧٣.وقد كتب في المجلة عددا من المقالات المبتكرة (٤٦).

وصفت الفترة التي عاشها الطهطاوي بأنها "فترة انتقال سعيدة من التاريخ، خف فيها التوتر بين المسيحية والإسلام، ولم يكن قد حل التوتر السياسي الجديد بين الشرق والغرب" (٤٧). ومع ان الاحتلال الفرنسي للجزائر قد تم اثناء وجود الطهطاوي في باريس، وانه كتب هذا الحدث في كتابه تخليص الابريز الا انه لم يكن يتصور الخطر السياسي لاوربا. فوفقا لوجهة نظره، لم تسع فرنسا، واوربا عموما،"وراء القوة السياسية والتوسع،بل وراء العلم والتقدم المادي"(٤٨).

لقد شهد عصر الطهطاوي اختراعات عظيمه، فتحدث عنها باعجاب. فاوضح عن قناة السويس، التي كان مشروعها مشرفا على الاكتمال انئذ، بأنها ستسهل ارتباط تجارة اسيا وافريقيا بتجارة اوربا، وستقلل من مسافة الدوران حول رأس الرجاء هذا فضلا عن الفوائد التي ستوفرها لتجارة مصر وثروتها (٤٩). اما عن قناة بناما فاشار الى ماسماه قنال (هوندوراس) الذي فتح برزخ "بناما" للتوصيل بين امريكا الجنوبية والشمالية. وبين مالهذا المشروع من اهمية بازالة

المشقة التي كان يعانيها اصحاب السفن في طول مسافات الابحار واخطارها (٥٠). كما انه اشار الى الخط الحديدي القاري في امريكا واصفا اياه بـ(سكة الحديد الجسيمة) ذات المنفعة التامة التي تربط مدينة نيويورك بمدينة سان فرانسيسكو بولاية كاليفورنيا وبذلك "هانت امور الاسفار،وتقاربت المسافات بين جميع الجهات، وتواصلت الجمعيات (اي الجماعات)،وزالت الوحشات" (٥١).

ومن الواضح "ان تطور المواصلات ادهشه حقا، فخص القطار البخاري بقصيدة مدح عامرة" (٥٢). وقد رسخ في ذهن الطهطاوي "ان هذه المبتكرات انما تسجل بدء تطور سيستمر ويؤدي،في اخر الامر الى التقاء الشعوب بعضها ببعض والى العيش معا بسلام"(٥٣).

ترك الطهطاوي اثارا فكرية عديدة تاتي في مقدمتها الكتب الهامة التالية :

١- تخليص الابريز في تلخيص باريز (الديوان النفيس بايوان باريس) (*) كتبه في باريس مصورا رحلته اليها، وتقدم به الى لجنة الامتحان عام ١٨٣٠. اضاف له فصولا عقب عودته لمصر وطبعه في حياته طبعتين(٥٤).ولعل اهم ما في هذا الكتاب من الناحية السياسية "ترجمة للميثاق الدستوري الفرنسي لسنة ١٨١٤ وتعليقا عليه ووصفا لاحداث ثورة ١٨٣٠ وتعليقا عليها وتعريفا باهم التيارات السياسية السائدة هناك"(٥٥).

٢- مناهج الالباب المصرية في مباهج الاداب العصرية. خصصه

لمعالجة (التمدن) وضمنه فكره الإجتماعي (٥٦). كما "يعتبر هذا الكتاب من اوائل الكتب العربية في التثقيف السياسي..." (٥٧). وقد طبع في عام ١٨٦٩ .

٣- المرشد الامين في تربية البنات والبنين. يتضمن فكره في التربية، والوطنية، والتمدن.. وقد طبع في عام وفاته(١٨٧٣)(٥٨).

المبحث الثاني

في افكاره ومواقفه

الطهطاوي والفكر الديمقراطي الليبرالي :

كان الطهطاوي من المبشرين بـ"الفكر الديمقراطي الليبرالي في ربوع الشرق التي الفت طويلا نمط الحكم الفردي.. بل لقد استطاع ان يضع كل اسس هذا النمط من انماط التفكير والسلوك والممارسة السياسية بين يدي قومه، على الرغم من عدم انسجام هذا الفكر مع طابع محمد علي وميوله - كحاكم شرقي فرد - وعلى الرغم من الصلات التي كانت تربط الطهطاوي بنظام حكم

محمد علي،كواحد من ابرز البناة في جهاز الدولة الفكري والتعليمي في ذلك الحين.."(٥٩).

ومن المعتقد ان الطهطاوي قد قام "بهذا الدور الرائد في بلاد الشرق عامة، دون ان يضطر الى تقديم تنازلات تشوه جوهر الفكر الديمقراطي الليبرالي، وان يكون قد استعان على ذلك ببعض العبارات التي ارضى بها، احيانا،ميول هؤلاء الحكام.."(٦٠).

والحقيقة ان الفكر السياسي الديمقراطي الذي اخذت معالمه في البروز في تلك الفترة لم يكن متناسبا مع مستوى التطور المادي والاقتصادي الذي توضحت مظاهره منذ عهد محمد علي باشا (٦١). لذلك فان مصر"التي دخلت عصر التنوير، اقتصاديا - وفكريا الى حد ما - بقي نظام الحكم فيها اقرب الى نظم العصور الوسطى الاقطاعية"(٦٢).

مفهوم السياسة والدعوة لتعميم مبادئها

يبين الطهطاوي ان الدولة تدار وفقا لاصول واحكام. وان هذه الاصول والاحكام تسمى (فن السياسة الملكية) و(فن الادارة) و(علم تدبير المملكة). وبالتالي فان السياسة هي البحث في علم تدبير المملكة والخوض فيه، محادثه ومناقشه وكتابه. ويحدد الطهطاوي السياسة بشكل اكبر حين يقول: "هي كل مايتعلق بالدولة واحكامها وعلائقها وروابطها" (٦٣).

ويشير الطهطاوي الى معنى للسياسة يمكن وصفه بأنه (رجعي)

هو "الحيلة والخداع والتدبير مما لايليق الا بالمملكة الجائرة" (٦٣أ). وهذا المعنى لايريد للناس تعلمه وممارسته، وانما يشير الى السياسة التي عليها "مدار انتظام العالم" (٦٣ب) والتي تتضمن "... فهم اسرار المنافع العمومية التي تعود على الجمعية وعلى سائر الرعية من حسن الادارة والسياسة والرعاية في مقابلة ماتعطيه الرعية من الاموال والرجال للحكومة..." (٦٤).

ويوجه الطهطاوي نقده الحاد الى المعتقد المتضمن "ان السياسة من اسرار الحكومة الملكية، لاينبغي غلمها الا لرؤساء الدولة ونظار الدواوين،...". ويدعوا،بدلا من ذلك، الى تعميم تعليم مبادئ السياسة لكافة ابناء الشعب مبينا انه قد "جرت العادة، في البلاد المتمدنة، بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الإسلآمية وكتب الاديان في غيرها قبل تعليم الصنائع، وهذا لابأس به في حد ذاته، ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكية السياسية، التي هي قوة حاكمية عمومية، وفروعها،مهملة في الممالك والقرى بالنسبة لابناء الاهالي، مع ان تعليمها ايضا لهم مما يناسب المصلحة العمومية، فما المانع من ان يكون في كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربية، مبادئ الامور السياسية والادارية، ويوقفهم على نتائجها..."(٦٥). وهكذا، بدعوة الطهطاوي الى تعميم تعليم السياسة في ربوع البلاد، قد اعتقد بما يمكن ان يسمى "ديمقراطية تعليم الفكر السياسي للمواطنين" (٦٦) وذلك انطلاقا من ادراكه لاهمية السياسة في حيلة

الشعب والتي تتضح في قوله :

"... وفي الحقيقه: لولا السياسة ماقامت لنا دول[1] وكان اضعفنا نهباً لاقوانا" (٦٧).

اقسـام السياسـة:

يقسم الطهطاوي السياسة الى خمسة اقسام هي :

١- السياسة النبوية : وهي السياسة التي يختص الله "بها من يشاء من عباده، كما قاله الله تعالى: (الله اعلم حيث يجعل رسالته) وهو الذي يهدي لاتباعهم من يشاء من فضله بسابق العاده، ولامعقب لحكمه، لايسأل عما يفعل وهم يسألون" (٦٨). وهذه السياسة يمكن ان "تدخل في اطار ماندرسه تاريخيا، اذ لسنا في المستوى الذي يجعلنا نتقمص اشخاص هؤلاء الانبياء لنصنع الذي اختصهم به الله.." (٦٩).

٢- السياسة الملوكية : وتتضمن "حفظ الشريعة على الامة، واحياء السنة، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر" (٧٠). ويمكن اعتبار هذه السياسة بمثابة "السياسة العليا للدولة" (٧١).

٣- السياسة العامة : وتعني "الرياسة على الجماعات، كرياسة الامراء على البلدان، أو على الجيوش، وترتيب احوالهم على مايجب من اصلاح الامور، واتقان التدبير، والنظر في الضبط والربط والحسبة" (٧٢). ان هذا النوع من السياسة انما هو

"التطبيق للسياسة العليا على المصالح المختلفة والاقاليم المتعددة للدولة.." (٧٣).

٤- السياسة الخاصة : ويسميها الطهطاوي ايضا (السياسة المنزلية) وتتضمن "معرفة كل انسان حال نفسه وتدبير امر بيته ومايتعلق به، وقضاء حقوق اخوانه شرعا وفتوة وعرفا..." (٧٤). ومن المحتمل جدا ان يكون الطهطاوي قد قصد بهذا النوع من السياسة "الصورة المصغرة لكل من "السياسة الملوكية والسياسة العامة" عندما يكون "المنزل والاسرة"ميدان تطبيقها" (٧٥).

٥- السياسة الذاتية : وتعني "تفقد الانسان افعاله واحواله واقواله واخلاقه وشهوته وزمها بزمام عقله، فان المرء حكيم نفسه، وبعضهم يسميها بالسياسة البدنية"(٧٦).

نظرية الفصل بين السلطات :

اعتقد الطهطاوي بنظرية الفصل بين السلطات في الدولة واسهم في وضعها في حيز التطبيق. علما بان التمييز بين السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية "لم يحسم الحسم النهائي والتام الا في الفكر السياسي الحديث.. فقديما كان (الخليفة) أو (الوالي) وهو حاكم (اعلى) أو حاكم (تنفيذي)- يشرع،ويجلس للقضاء، وينفذ الاحكام.." (٧٧).

والطهطاوي يعتقد بحاجة الانتظام العمراني (المجتمع) الى قوتين:

١- القوة الحاكمة:

وهي القوة "الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد" (٧٨) وهي التي تسمى ايضا باسم (الحكومة) و(الملكية) (٧٩). والقوة الحاكمة التي هي بمثابة "امر مركزي" تتضمن ثلاثة انواع من القوى كما يلي :

أ- "قوة تقنين القوانين، وتنظيمها"

ب- "قوة القضاء وفصل الحكم"

ج- "قوة التنفيذ للاحكام بعد حكم القضاة بها" (٨٠).

ان القوة الحاكمة - المشتملة على قوى (او سلطات) التشريع والقضاء والتنفيذ- ليست قوة مطلقة لاحدود لتصرفاتها أو ممارساتها وانما هي مشروطة بالقوانين (٨١)، وذلك يعني انها "مقيدة بالدستور وبالقانون، كما هي طبيعة النظام الديمقراطي الحديث"(٨٢).

٢- القوة المحكومة:

"وهي القوة الاهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الانسان في معاشه ووجوه كسبه وتحصيل سعادته، دنيا واخرى" (٨٣). ومن الواضح ان هذه القوة تتمثل عند الطهطاوي بـ(الشعب) أو (الرعية) (٨٤).

ويبدو من حديث الطهطاوي عن القوة التشريعية انه لم يقصد انه

تكون قوة تشريع القوانين من اختصاص المجالس النيابية لوحدها. فقد اشار الى مهام المجالس الخصوصية ومجالس النواب على انها المذاكرات والمداولات وعمل القرارات وتقديمها لولي الامر. وبذلك يفهم ان الطهطاوي جعل مهمة المجالس النيابية لاتعدو ان تكون مهمة استشارية فقط (٨٥).

اصلاح القضاء وتجديد الفكر التشريعي في مصر:

بذل الطهطاوي جهودا كبيرة ورائدة في اصلاح القضاء المصري منذ عهد محمد علي باشا.. وحتى وفاته في عهد الخديو اسماعيل. فلقد اشرنا ابتداء الى قيام الطهطاوي بترجمة الميثاق الدستوري الفرنسي وتضمينه في كتابه الشهير (تخليص الابريز) (٨٦). كما انه اعد ترجمة لكتاب مونتسكيو (روح الشرائع) (٨٧)، وكتاب (اصول الحقوق الطبيعية) لبرلماكي (٨٨). ومما هو معروف، ان الطهطاوي انشأ في ظل حكم محمد علي - قسما لدراسة الفقه الإسلامي والقوانين الاجنبية في مدرسة الالسن (٨٩). وقد تخرج من هذا القسم (قضاة) احدثوا "تطوراً هاما في عملية تنظيم القضاء واصلاحه وتطويره" (٩٠).

وفي فترة حكم الخديو اسماعيل ترجمت قوانين فرنسية هامة من قبل الطهطاوي منفردا أو بالاشتراك مع بعض تلامذته "فوضع بذلك ثروة الفكر الاوربي في التشريع الى جانب تراث الحضارة الإسلامية في هذا الميدان.." (٩١).

لقد دعا الطهطاوي الى تجديد الفكر التشريعي في مصر لان الاوضاع القائمة انئذ "اقتضت ان تكون الاقضية والاحكام على وفق معاملات العصر، بما حدث فيها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الاخذ والاعطاء من امم الانام" (٩٢). وبناءً على ذلك اعتقد الطهطاوي بامكانية الاستفادة من الثروة التشريعية الاوربية دون ان يكون هناك ثمة تعارض بين هذه الاستفادة واصول الشريعة الإسلامية (٩٣). فعنده ان "من زاول علم اصول الفقه، وفقه مااشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بان جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول اهالي باقي الامم المتمدنة اليها، وجعلوها اساسا لوضع قوانين تمدنهم واحكامهم، قل ان تخرج عن تلك الاصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يسمى عندنا باصول الفقه يسمى مايشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسينا وتقبيحا، يؤنسون عليها احكامهم المدنيه، ومانسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الاحكام المدنية، ومانسميه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية... الخ" (٩٤).

ان تحبيذ الطهطاوي الاستفادة من التراث القانوني للاوربيين لم يكن يعني الاقتباس الكلي والكامل لذلك التراث دونما تمييز أو تحميص (٩٥). وقد عبر عن هذا الفهم كاتب عربي مصري معاصر موضحا الفرق "بين ان يترجم الطهطاوي القانون المدني الفرنسي،

ليستقيد به القضاء المصري، وبين ان تفرض علينا القوانين الاجنبية وتطبق "بالمحاكم القنصلية" او "المحاكم المختلطة" مثلا "(٩٦)

واضاف هذا الكاتب ان الطهطاوي استحسن "السبيل الاول، ونهض بالكثير من الجهود في ميدانه، وعارض الثاني واستنكره" (٩٧).

تصور الطهطاوي للحاكم الاعلى في الدولة:

من المعتقد ان تصور الطهطاوي للحاكم الاعلى هو مزيج من التصور الإسلامي لغالبية المدارس الإسلامية، "والتصور الذي شاع في "الممالك الدستورية" عن هذا الحاكم" (٩٨)، الذي يكون "غير مسؤول امام الغير عن النتائج التي تفضي اليها ممارسته للسلطات العليا التي يتمتع بها.."(٩٩). ان هذا التصور يتضح مثلا في معتقد الطهطاوي "ان ولي الامر هو رئيس امته، وصاحب النفوذ الاول في دولته" (١٠٠) و "انه خليفة اللّه في ارضه، وان حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لاحد من رعاياه"(١٠١).

مع ذلك فان الطهطاوي "لا يتصور ارادة هذا الحاكم مطلقة من اية ضوابط أو قيود، وذلك لان تصوره له كان (الملكيات الدستورية المقيدة بالقانون) (١٠٢). فالملك — حسب وجهة نظر الطهطاوي — "حاكم متصرف بالاصول المرعية في مملكته" (١٠٣) وانه "يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين" (١٠٤).

ويبدو ان الطهطاوي حين قرر ان حساب الحاكم على ربه، فانه قصد عدم خضوع الحاكم للحساب المادي من قبل الشعب الذي

قد يتمثل في احالته للمحاكمة أو عزله(١٠٥). اما الحساب المعنوي للحاكم فهو امر قائم لااعتراض عليه وقد يتمثل في الانواع التاليه:

١- "تذكير الحاكم الاعلى بالخطأ الذي وقع منه أو فيه" (١٠٦) والتذكير ينبه ذمة الحاكم التي "تتأثر بالانبساط من الخير والانقباض من الشر" (١٠٧) وهي بمثابة "حكم عدل، تنفر غالبا من الظلم والجور، فهي عنوان الخوف من اللّه تعالى في كونها تحمل الملوك على العدل..."(١٠٨).

٢- "وجود رأي عام، مستنير ويقظ ومتحرك في المجتمع، يمارس اللوم العمومي" (١٠٩) و "الملوك يستحيون من اللوم العمومي" (١١٠)، والرأي العام "سلطان قاهر على قلوب الملوك والاكابر، لايتساهل في حكمه، ولايهزل في قضائه"(١١١).

٣- وكذلك (التاريخ) الذي هو "قوة من قوى الحساب المعنوي، للملوك والحكام.." (١١٢). والتاريخ انما هو حكاية وقائع الملوك "لمن بعدهم من ذراريهم وخلفهم من الاجيال الاتية، فان المؤرخ يذكر للامة اخبار ملوكها...، فيبث محاسن الملوك ومثالبهم لاعقابهم ليعتبروا" (١١٣). وهكذا نفهم ان الطهطاوي اكد "على ضرورة تعليم التاريخ لابناء الامراء والسلاطين، حتى تكون عبره وعظاته قوة معنوية تجذبهم الى جادة الصواب والالتزام بالشريعة والقانون"(١١٤).

ويتطرق الطهطاوي الى صفات الحاكم الاعلى.. ويمكن تبيانها

بالاتي (١١٥):

١- "ان يتبصر في العواقب".

٢- "ان يستحضر في دائم اوقاته وفي حركاته وسكناته ان اللّه سبحانه وتعالى اختاره لرعاية الرعية".

٣- ان اللّه سبحانه قد جعله ملكا على الرعية وليس بمالك لها.

٤- انه "راعيا" لرعيته، بمعنى ان يضمن لها غذائها الحسي والمعنوي، لا ان يكون اكلا لها.

٥- "ان يرشد بافعاله السنية رعيته الى سبل الرشاد السنية، وان يعينهم على ذلك بالحصول على كمال الحرية...".

اما عن كيفية سياسة الرعية فينصح الطهطاوي الحاكم "بان يعامل احرار الناس بمحض المودة بينما يعامل العامة بالرغبة والرهبة.. وان يسوس السفله بالمخافة الصريحة.."(١١٦). كما انه يطلب من الحاكم "ان يكون من الذين يمزجون اللين بالخشونة للاهابة"(١١٧).

ويبدو من خلال كتابات الطهطاوي التي ضمنها تصوره للحاكم الاعلى في الدولة ولنظام الحكم وفصل السلطات وغير ذلك انه لم يكن يدعوا الى احلال النظام الجمهوري محل انظمة الحكم الملكية السائدة في ذلك الزمن. ويبدو ان مسألة "اقامة (الجمهورية) بمصر لم تكن مسألة واردة في عصره ولا قضية مثارة بل لم تكن مثارة في عديد من المجتمعات الاخرى "(١١٨). والواقع، "كانت القضية المثارة هي استبدال الملكيات

المطلقة) بـ(الملكيات الدستورية) المقيدة بالدستور والقانون" (١١٩).

ان الطهطاوي - كما هو معروف - كان من المقربين الى محمد علي باشا، واحد اركان النظام التعليمي والتربوي للنظام الخديوي في زمنه. مع ذلك فانه وجه ما يمكن ان يسمى (نقدا هادئا) لحكم محمد علي (١٢٠) بسبب تأخر "اعمال الرى الجسيمة"(١٢١) في الفترة الاولى من عهده وذلك بسبب "ايجاد العساكر وتكثيرهم والاحتياج اليهم لتصميم ملكه، والامن على نفسه، وحماية الوطن"(١٢٢). ويضيف بان "جميع المنافع العمومية الملكية (كانت) عرضية وتابعة للعسكرية"(١٢٣). وهكذا لم يلتفت محمد علي "لرواج الزراعة البلدية الا التفاتا ثانويا، ولم يصرف عليها في اوائل حكمه الا مقادير غير جسيمة بالنسبة لماصرفه على تأسيس العسكرية"(١٢٤). لكن الطهطاوي لايلبث ان يبين ان محمد علي "بعد مدة طويلة اتسعت اراؤه في العمليات، وعرف الاسباب والمسببات، واكتسب التجارب، وتفرغ للعمليات النافعة، وكان قد جاء اوانها، وتوفرت وسائلها ونفقاتها.."(٢٥).

الحريـــة:

يعرف الطهطاوي الحرية بأنها "رخصة (اي اباحة) العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولامعارض محظور"(١٢٦). ويوضح ذلك بقوله ان حرية الناس تنحصر في حقهم "ان يفعلوا المأذون لهم

شرعا، وان لايكرهوا على فعل المحظور في مملكتهم"(١٢٧).

ويبين الطهطاوي ان التضييق على عضو الهيئة الإجتماعية "فيما يجوز له فعله،بدون وجه مرعي، يعد حرمانا له من حقه، فمن منعه من ذلك، سلب منه حق تمتعه بالمباح، وبهذا كان متعديا على حقوقه،ومخالفا لاحكام وطنه"(١٢٨).

وكل فرد من افراد الهيئة الإجتماعية يكون حرا حينما تباح له حرية التنقل بدون مضايقة ولااكراه، وحرية التصرف كما يشاء في نفسه ووقته وعمله لايمنعه مانع - الا المانع المحدد بالشرع أو السياسة(١٢٩). كما تتضمن الحرية عدم نفي الانسان من بلده أو معاقبته فيه الا بحكم شرعي او سياسي،وان لايضيق عليه في التصرف في ماله وفق مايشاء، وان لايحجر عليه الا باحكام قوانين بلده، وان لايكتم رأيه في شئ بشرط عدم اخلاله بقوانين بلده (١٣٠).

ويصنف الطهطاوي الحرية الى خمسة اصناف هي:

١- الحرية الطبيعية : "وهي التي خلقت مع الانسان، وانطبع عليها.. كالاكل والشرب والمشي... مما لاضرر فيه على الانسان نفسه ولاعلى اخوانه"(١٣١).

٢- الحرية السلوكية : "التي هي حسن السلوك ومكارم الاخلاق... وهي الوصف اللازم لكل فرد من افراد الجمعية (المجتمع) - المستنتج من حكم العقل..."(١٣٢).

٣- الحرية الدينية :"وهي حرية العقيدة والرأي والمذهب

بشرط ان لاتخرج عن اصل الدين"(١٣٣).

٤- الحرية المدنية: وهي الحقوق المتبادلة لافراد الهيئة الإجتماعيه الذين يتضامنون على اداء الحقوق بعضهم لبعض (١٣٤).

٥- الحرية السياسية: "الدولية (نسبة الى الدولة) وهي تأمين الدولة لكل واحد من اهاليها على املاكه الشرعية المرعية، واجراء حريته الطبيعية بدون ان تتعدى عليه في شيء منها، فبهذا يباح لكل فرد ان يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات الشرعية"(١٣٥). ولعل بالامكان تسمية هذا الصنف الخامس من اصناف الحرية "بالحرية الاقتصادية، كما فهمتها الديمقراطية الليبرالية في عصر ظهورها ونموها وازدهارها "(١٣٦).

ان من واجب الحكومة - كما يعتقد الطهطاوي - المحافظة على ممارسة اصناف الحرية الخمسة. وحينما تقوم بذلك فانها تكون قد "ضمنت للانسان ان يسعد فيها مادام مجتنبا لاضرار اخوانه"(١٣٧).

المساواة:

يتحدث الطهطاوي عن المساواة ويقصد بذلك المساواة السياسية بمعنى "التسوية بين المواطنين امام [illegible] في اجراء الاحكام" (١٣٨). وهذا النوع من [illegible] الثورة الفرنسية منذ انتصارها عام ١٧٨٩م و[illegible] الفرنسي لحقوق

الانسان الذي صدر في ٢٦ اب من نفس العام حيث "تحددت فيه حقوق الفرد التي لاتمس وهي :الحرية،والملكيه،والامن" (١٣٩).

كما ان هذا المفهوم للمساواة تمسكت به الدساتير التي صدرت في القرنين التاسع عشر والعشرين والتي وصفت بأنها (دساتير برجوازية) (١٤٠).

والحقيقة لم يخطر ببال الطهطاوي ان تكون المساواة بين الناس "مساواة اجتماعية واقتصادية"بل نجده قد نفى "صراحة ان تكون المساواة الاقتصادية والإجتماعية واردة عند الحديث عن المساواة السياسية" (١٤١).

ومع ان تفريغ المساواة من محتواها الإجتماعي امر لاتقبل به القوى التقدمية الثورية في عصرنا الراهن، فان مفهوم المساواة "كما قررته الديمقراطية الليبرالية، وكما عرضه الطهطاوي،كان يلعب دورا تقدميا وثوريا في عصره، وفي المجتمع الذي صيغت له هذه الافكار.." (١٤٢).

قضية الخروج على السلطة:

يتحدث الطهطاوي عن محافظة الناس (الاحرار والمتساوون) "على بقاء الهدوء والراحة العامة في وطنهم، ومنع الاختلال الداخلي، وحسم عرق الفتنة"(١٤٣). كما انه بعد ان يوجب على ولي الامر "ان يجتهد حتي يرضى عنه جميع رعيته، وان ينزل نفسه منزلتهم،وكل مايحبه لنفسه يحبه لهم"(١٤٤) يؤكد على

وجوب طاعة الرعية الكاملة لولي الامر، ويستند في ذلك الى الاية القرآنية"اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم". ويضيف قائلا: "فقد قرن تعالى طاعة ولاة الامر بطاعة نفسه ورسوله، فهذه عظمة جميله لولاة الامر ومنزلة جليلة،تبلغ النهاية في رفعة القدر" (١٤٥).ويتابع الطهطاوي القول بأنه"ان ثقل على الرعية شئ من احكامه صبروا الى ان يفتح الله لهم باب هدايته للخير، وارشاد دولته للعدل وزوال الضير، ويسألون الله تعالى ان يرزقه بطانة اهل حكمة وشجاعة وعفة وعدالة" (١٤٦).

وهكذا يتضح ان الطهطاوي لم يكن من المؤمنين بحق الشعب بالخروج على سلطة الحاكم الذي قد يثقل على رعيتبه شئ من احكامه، وان عليهم الصبر لحين اهتدائه للخير والعدل وزوال الضير. وبموجب ذلك يمكن اعتبار الطهطاوي من اولئك المؤمنين بعدم اللجوء الى العنف في عملية التغيير السياسي في الدولة. وهو في هذا الاتجاه انما يتابع معتقده الديمقراطي البرلماني الذي كان من اوائل المبشرين به في مصر القرن التاسع عشر، والذي يتضمن التغيير من داخل النظام وليس من خارجه. كما انه، في منحاه هذا، يمثل ذلك الخط من التفكير الذي ظهر في التاريخ العربي الإسلامي الذي يؤكد على الصبر والاحتمال في حالات انحراف السلطة الحاكمة انطلاقا من الاعتقاد بان التغيير العنيف للاوضاع القائمة قد يؤدي الى الفتنة واضطراب الاحوال (١٤٧).

مقاييس الشرف الإجتماعية:

يبين الطهطاوي ان المجتمعات الشرقية، ومنها المجتمع المصري، عرفت مقاييس معينة للشرف تتمثل في :

١- "الحسب المتمثل في المال الكثير الموروث".

٢- "المناصب المقصورة توليها على افراد الاسرة".

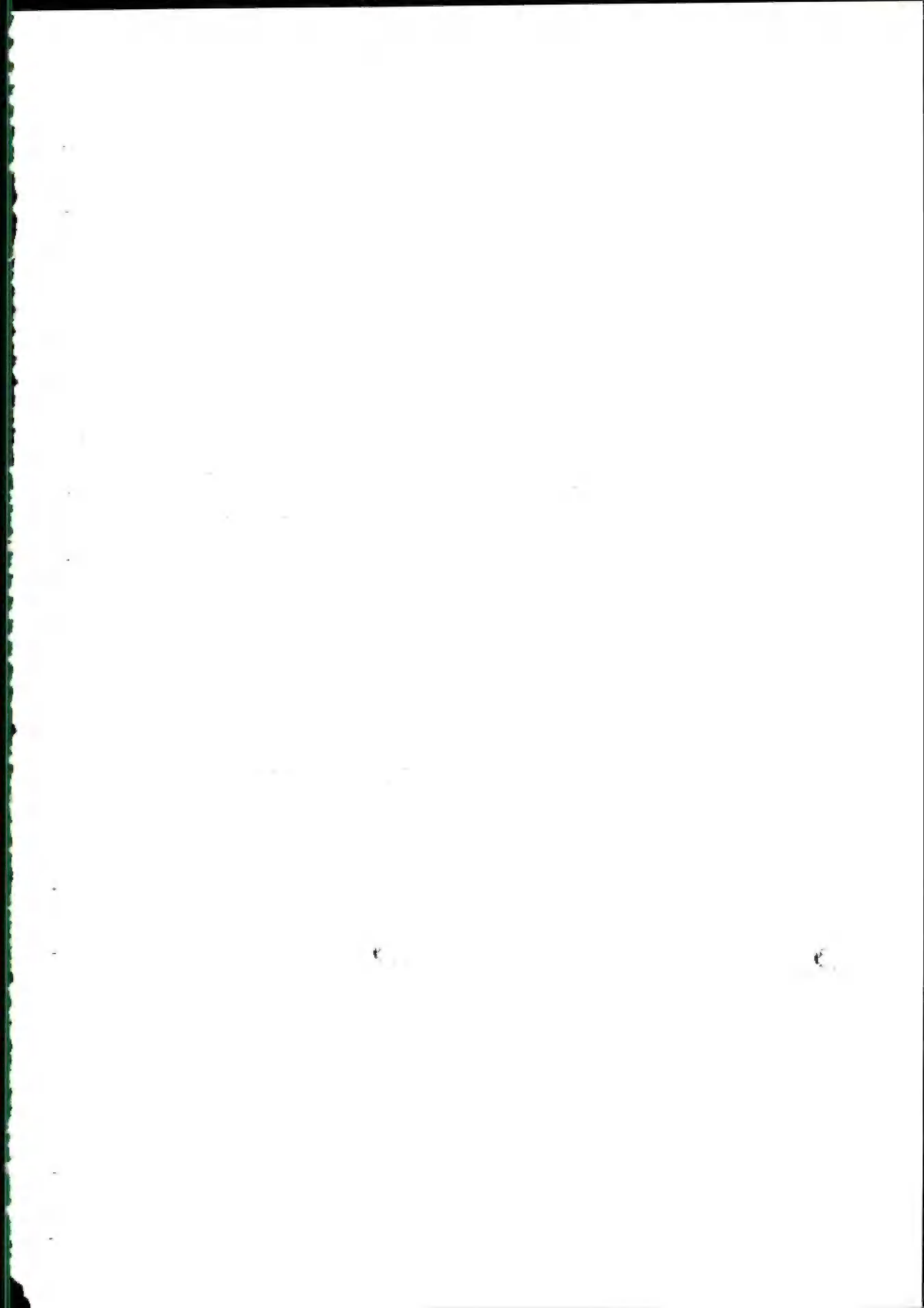
٣- "النسب الذي يربط وجهاء المجتمع بالعائلات الكبرى ذات التاريخ السياسي أو الاداري..." (١٤٨).

ان الطهطاوي يبدي رفضه لهذه المقاييس مستندا الى الشريعة الإسلآمية التي اكدت على "المواهب الحميدة والفضائل المفيدة اساسا للشرف" (١٤٩) بينما كان العرب قبل نزول الرسالة الإسلآمية يعتقدون "ان الرجل الشريف الماجد هو الذي يكون كثير المال عظيم الجاه" (١٥٠). وبناء على ذلك، يقدم الطهطاوي تفسيرا لاعتراض اغنياء قريش على اصطفاء النبي محمد (ص) لابلاغ الرسالة الإسلآمية لانه "لم يكن مقدما فيهم من حيث كثرة المال وعظم الجاه" (١٥١). ويوضح الطهطاوي ذلك بقوله: "لما نزل القرآن على سيدنا محمد (ص)، تعجبوا في بادية الامر، واعترضوا نزوله عليه بما حكاه الله عنهم في قوله تعالى: (وقالوا: لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم).. فكلامهم يتضمن قياسا منطقيا، وهو إن منصب صاحب رسالة الله تعالى منصب شريف، والمنصب الشريف لايليق الا برجل شريف،

والشريف من كان كثير المال والجاه، ومحمد ليس كذلك، فلا تليق رسالة اللّه به" (١٥٢). ويضيف الطهطاوي موضحا: "فالقياس في حد ذاته صادق، الا انهم ضموا اليه مقدمه فاسدة بتفسير (الشريف)، فكانت شبهة، حيث اشتبه عليهم منصب الدين والنبوه بمنصب الدنيا" (١٥٣).

والطهطاوي يستخدم معيار (المواهب الحميدة والفضائل المفيدة) لتشريف المناصب الدنيوية وشؤونها العامة، ولايقصر ذلك فقط على شرف المنصب الديني النبوي (١٥٤).

ويقرب الطهطاوي بين حالة الفقر والفضائل حين يقول "ان الفقراء هم اقرب الى الفضائل من الاغنياء واصحاب الاموال المترفين". كما يوضح "ان الطبقة الوسطى هي ايضا في مكان وسط من حيث التحلي بالفضائل والمحامد" (١٥٥). وهكذا يربط الطهطاوي "بين الترف وتركز الثروة وبين الانحلال والبعد عن الفضائل، ويحكم - ربما للمرة الاولى في عصره - بان الجماهير الغفيرة الفقيرة هي الموطن الحقيقي لمن يطلب الفضائل أو يبحث عن مكارم الاخلاق" (١٥٦).





الفصل الثالث

الاتجاه الثوري (جمال الدين الافغاني)



المبحث الاول

في حياته

- تبين كثير من المصادر ان جمال الدين ولد في شعبان عام ١٢٥٤هـ (١٨٣٨م) في بلدة (اسعداباد) في خطة (كنر) من اعمال (كابل) في بلاد الافغان(١). ويعود نسبه الى اصول عربية لابائه الاولين الذين سكنوا الحجاز، والذين يرتفع بهم النسب الى الاسرة النبوية (٢).

- كانت اسرته ذات مكانة ونفوذ، وصاحبة سلطة في الاقليم الذي ولد فيه جمال الدين (٣).

- اراد حاكم بلاد الافغان في ذلك الحين (دوست محمدخان) ان يبعد هذه الاسرة عن منطقة نفوذها فاستدعاها للاقامة في (كابل). العاصمة، فانتقل اليها جمال الدين مع اسرته وهو يومئذ إبن ثماني سنين (٤)، حيث بدأ والده تعليمه منذ ذلك التاريخ. فوجهه الى ميادين كثيرة للعلم والمعرفة. ثم واصل جمال الدين بعد ذلك الاستزاده من مناهلها ومصادرها حتى ضمنت له فكرا موسوعيا واقفا واسعا محيطا. فيقال انه درس مبادئ العلوم العربية والتاريخ وعلوم

الشريعة والعلوم العقلية والعلوم الرياضية وغيرها (٥).

- تنقل، وهو في سن مبكرة، في بلاد متعددة واقام فيها مددا مختلفة (٦). ومن تلك البلدان الهند التي اقام فيها سنة درس خلالها العلوم الاوربيه والرياضة الحديثه (٧).

- قصد بعد ذلك الحجاز لاداء فريضة الحج فقضى نحو عام متنقلا في بلاد العرب حتى وافى مكة سنه ١٢٧٣ هـ (١٨٥٧م) (٨).

- عاد الى بلاد الافغان حيث التقى مع الامير (دوست محمد خان) الذي توثقت صلاته معه. وفي خضم "الصراعات السياسية بين امراء الافغان وقف جمال الدين مع الامير محمد اعظم خان، الذي حارب صهره وابن عمه الامير دوست محمد خان سنة ١٢٧٩هـ - سنة (١٨٦٢م)..ولقد وصل جمال الدين الى منصب الوزير الاول -(رئيس الوزراء) في جهاز دولة الامير محمد اعظم خان.. ولعب دورا بارزا في التجهيز الحربي لهذه الصراعات.." (٩). ولم تتوقف النزاعات الداخلية "بموت دوست محمد خان سنة ١٢٧٩هـ - سنة (١٨٦٢ م) بل تلتها حروب اهلية عديدة،انتهت بنجاح شير علي خان في احتلال "كابل" سنة ١٢٨٥هـ (سنة ١٨٦٨م)،والاستئثار بحكم الافغان وعرشها، مما اضطر محمد اعظم خان الى قبول الرحيل عن عاصمته والعيش في منفاه بنيسابور،في ايران" (١٠). وهكذا "فقد جمال الدين منصبه الوزارى ونفوذه الاداري.. ولكنه ظل مقيما بكابل، واضطر الامير شير علي خان الى تركه فيها خوفا من نفوذه ومكانته بين الناس، واحتراما لنفوذ عشيرته هناك" (١١).

- غادر جمال الدين افغانستان بعد فترة قصيرة من هزيمة الامير محمد اعظم خان، حيث قصد الهند (١٢)، الا ان الحكومة الانجليزية للهند فرضت عليه "حصارا يحول بينه وبين لقاء العلماء وجماهير المسلمين.." (١٣). ولم تطل اقامته شهرا في الهند حتى امرت الحكومة بترحيله،حيث توجه عن طريق البحر الى مدينة السويس بمصر التي وصلها في ١٢٨٦ﻫ (١٨٦٩م) (١٤).

- اقام جمال الدين في مصر اربعين يوما تردد في خلالها على الجامع الازهر. والتف حوله عدد من طلبة العلم الشرقيين وخصوصا السوريين والقى عليهم محاضرات في مسكنه حيث شرح لهم كتاب (شرح الاظهار) في اللغة العربية. وممن تعرف عليهم جمال الدين: الطالب الشاب محمد عبده (١٥).

- توجه الى الاستانة سنة ١٢٨٧ﻫ (١٨٧٠م) وكان السلطان انئذ: عبد العزيز محمود (الذي حكم من ١٢٧٧ - ١٢٩٣ﻫ / ١٨٦٠ - ١٨٧٦م) وقد "استقبل استقبالا طيبا، ورحب به عدد من ابرز ساسة العثمانيين، في مقدمتهم الصدر الاعظم عالي باشا، وفؤاد باشا. كما استقبله السلطان ونال تقديره واحترامه" (١٦).

- بعد بضعة اشهر عين عضوا في (المجلس الاعلى للمعارف) واخذ"يمارس الوانا من نشاطه السياسي والفكري هناك" (١٧). كما انه اخذ في القاء الخطب والاحاديث التي ابدى فيها اراءا وافكارا اجتذبت الى مجلسه"صفوة المثقفين وكبار رجالات الدولة، فحسدته على ذلك القيادات الفكرية الرسمية التقليدية، ورأت فيه خطرا على

مكانتها ونفوذها" (١٨). هكذا اضمر له خصومه السوء حتى كان رمضان سنة ١٢٨٧هـ فرغب الى جمال الدين مدير دار الفنون ان يلقي محاضرة تستهدف الترغيب في الصناعات. واحتشد الناس لسماع المحاضرة في تلك الدار من جميع الطبقات العالية . ويبدو ان مضامين محاضرة جمال الدين قد فهمت من قبل بعض سامعيه، ومنهم من كان من خصومه، على انه وضع الحكمة (الفلسفة) على قدم المساواة مع (النبوة). فثارت ثائرة الكثيرين ضده فاضطر الى مغادرة الاستانة الى مصر حيث وصلها سنة ١٢٨٨هـ (١٨٧١م) في عهد الخديو اسماعيل (١٩).

- امن له الوزير رياض باشا (الذي وصف بأنه كان متحررا في افكاره والذي بهر بشخصية وافكار جمال الدين) راتبا من الحكومة (١٢٠ جنيها سنويا) (٢٠) ومنزلا للاقامة فيه (٢١أ)... وكانت مصر في تلك الفترة "قد نزلت بها النكبات، نتيجة حتمية للقروض التي اقترضها الخديو اسماعيل والتي بلغت نحو خمسة وتسعين مليونا من الجنيهات"(٢١ب).

- بقي جمال الدين في مصر ثماني سنوات كان فيها الموجه والمعلم (غير الرسمي) لمجموعة من الشباب مثل: محمد عبده وسعد زغلول (٢١ج). وكانت دروسه الملقاة عليهم تتضمن الادب والمنطق والتوحيد والفلسفة والتصوف واصول الفقه والفلك. وقد كانت مدرسته بيته، ولم يذهب الى الازهر مدرسا، وانما كان يذهب اليه زائرا (٢٢).

- كان يحث "من يحضر مجلسه من اهل العلم وارباب الاقلام على التحرير وانشاء الفصول الادبية والعلمية في مواضيع مختلفة لاتخرج جامعتها عن اصلاح الافكار، وتهذيب الاخلاق، فتسابق الى ذلك الكتاب وتبارت الاقلام، واخذت الحرية الفكرية تظهر في الجرائد الى درجة يظن الناظر فيها انه في عالم الخيال" (٢٣). وقد اصبح الذين تلقوا عنه توجيهاته فعلا طليعة للنهضة الادبية في مصر (٢٤). ومما تجدر الاشارة اليه انه "عندما قال بعض خطباء ثورة سنة ١٩١٩م لسعد زغلول: انك خالق هذه النهضة، رد عليهم قائلا: لست خالق هذه النهضة، كما قال بعض خطبائكم. لااقول ذلك ولا ادعيه، بل لا اتصوره، وانما نهضتكم قديمة، من عهد محمد علي وعرابي، وللسيد جمال الدين الافغاني واتباعه وتلاميذه اثر كبير فيها، وهذا حق يجب ان لانكتمه، لانه لايكتم الحق الا الضعيف" (٢٥).

- ومن نشاطات جمال الدين في مصر انه "كون وقاد اول احزاب الشرق الوطنية، (الحزب الوطني الحر) - السري - الذي رفع شعار "مصر للمصريين"، وعمل للديمقراطية السياسية، والتحرر من استبداد الحكم الفردي والنفوذ الاجنبي" (٢٦). كما كان من جهود جمال الدين ايضا سعيه "لانشاء الصحافة الحرة، غير الحكومية، في مصر، الصحافة الناطقة بلسان حركة التجديد والاصلاح" (٢٧). فقد سعى في اصدار صحيفة (مصر) باسم اديب اسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥م) وفيها نشر مقالات باسم مستعار هو:

(المزهر بن وضاح). كذلك مكن لاديب اسحق وسليم نقاش اصدار صحيفة (التجارة) اليومية بالاسكندرية وفيها واصل نشر مقالاته ومقالات تلاميذه (٢٨). كذلك يقال انه "جعل ابراهيم اللقاني يتولى امتياز صحيفة (مرآة الشرق) بعد ان تركها سليم العنحوري، فتحولت الى لسان من السنة الحركة الثورية" (٢٩).

- كان جمال الدين سياسيا يعتبره اشياعه وطنيا كبيرا، ويعتبره خصومه مهيجا خطرا (٣٠). وقد كان على علاقة ودية مع ولي عهد مصر الامير توفيق إبن الخديو اسماعيل. حيث كان توفيق "يقدر جمال الدين،ويدين بمبادئه" (٣١). وقد توسم جمال الدين فيه خيرا إذا ماتسلم الخديوية بعد والده (٣٢). لكنه "ماكاد الخديو توفيق يتولى العرش حتى سعى اليه الدساسون واوغروا صدره ضد جمال الدين. فاجتمع مجلس الوزراء وقرر نفي جمال الدين" (٣٣). وهكذا امر جمال الدين بمغادرة مصر عام ١٢٩٦هـ (١٨٧٩م)،ومما يقال في دوافع اخراجه هو ان مساعي جمال الدين السياسية قد اوغرت عليه صدر القنصل الانجليزي والقنصل الفرنسي في مصر، وان تعاليمه الفلسفية هيجت عليه (عناصر محافظة) من الازهريين (٣٤).

- توجه جمال الدين الى الهند، وفيها "الف كتابه المشهور في (الرد على الدهريين) وعنوانه "رسالة في ابطال مذهب الدهريين" وبيان مفاسدهم، واثبات ان الدين اساس المدنية والكفر فساد العمران" وفي هذه الرسالة رد على داروين "ومذهبه في النشوء

والارتقاء وعلى امثاله ممن ذهبوا مذهبه" (٣٥). ويبدو ان جمال الدين انما كان يرد على "جماعة من الهنود كانت الحكومة الانجليزية في الهند تعاونهم على تقديم العلوم العصرية والتفسيرات الحديثة لقضايا الكون وظواهره، مع مزج هذه التفسيرات بلون من الوان الالحاد..وكانت هذه الجماعة تدين بالولاء لسلطات الاحتلال، فهي تعتمد على الاستعمار في حركتها "التنويرية"،والاستعمار يعتمد عليها ويستفيد منها، ويستخدمها في هدم حصون الفكر الإسلآمي الذي يستنفر اهله الى الجهاد ضد الاستعمار" (٣٦).

- ولما اندلعت "الثورة العرابية في مصر،نقلته حكومة الهند من حيدر اباد الى كلكتا، والزمته الاقامة فيها مخفورا مراقبا حتى انتهت الثورة بدخول القوات البريطانية مصر. فابيح له الذهاب حيث شاء " في غير الشرق" فاختار الشخوص الى اوربا" (٣٧). فقصد الذهاب الى مدينة باريس، لكنه عرج على لندن بضعة ايام ثم انتقل الى باريس وكان ذلك في ١٨٨٣ (٣٨).

- اقام جمال الدين في باريس مايزيد على ثلاث سنوات، وقد التحق به محمد عبده وبقي معه في باريس مدة بقائه فيها واصدر الاثنان مجلة اسبوعية عربية تدعى (العروة الوثقى). خصصت معظم صفحات المجلة لتحليل سياسة الدول الكبرى في العالم الإسلآمي وخصوصا سياسة بريطانيا في مصر والسودان، ومعالجة موضوع ضعف المسلمين الداخلي، وحثهم على التنبه له ومداواته

(٣٩). لقد كانت لغة المجلة لغة محمد عبده،اما تفكيرها فكان تفكير جمال الدين (٤٠). وكانت تتولى الانفاق على المجلة جمعية (العروة الوثقى) التي كان لها فروع في الهند ومصر وغيرهما من اقطار الشرق انذاك. ويبدو ان هذه الجمعية كانت "تعمل على انهاض الدول الإسلامية من ضعفها، وتنبيهها للقيام على شؤونها" (٤١). وقد جابهت المجلة المصادرة من قبل السلطات الرسمية في الهند ومصر (٤٢).

- التقى جمال الدين في باريس مع عدد من قادة الرأي في فرنسا ومنهم المستشرق الفرنسي (ارنست رينان). وحين القى رينان محاضرة بالسوربون عن الإسلام والعلم في آذار ١٨٨٣ "اتهم فيها الإسلام بالعداء للعلم والتقييد لحرية العلماء، وجرد فيها العقل العربي من امكانيات التفكير الفلسفي والمّركب" (٤٣)، رد عليه جمال الدين "بمحاضرة طبعت في كتيب خاص، كما نشرتها صحيفة "ديبا" (Debaxs) الفرنسية في ١٩ مايو [ايار] سنة ١٨٨٣م" (٤٤). وقد ادى رد جمال الدين الى احترام رينان له واعجابه به حيث وصفه بأنه قلما استطاع احد ان يؤثر في نفسه مثل ماأثر فيه جمال الدين، وانه خُيل اليه، بسبب حرية فكره، ونبالة شيمه وصراحته، وهو يتحدث اليه، انه يرى وجها لوجه احد من عرفهم من القدماء المشهورين (٤٥).

- توجه جمال الدين الى لندن مرة ثانية في ١٠ شوال ١٣٠٠هـ (١٨٨٣م)حيث اجرى مفاوضات مع رجال دولة بريطانيين حول

مستقبل مصر والسودان. وكان ذلك بدعوة من الانجليز انفسهم (٤٦). ويبدو ان الذي رتب لقاء الطرفين اساسا هو شخص بريطاني يدعى (ولفريد بلنت) الذي كتب الشيء الكثير عن الإسلام) والذي استقر في مصر لتقوية لغته العربية. وكان (بلنت) قد ضمن ملاحظاته وافكاره سلسلة من المقالات نشرت عام ١٨٨٢ في كتاب اسماه (مستقبل الإسلام). وكان (بلنت) على اتصال بالفئة الحاكمة في بريطانيا، وكان له اصدقاء اقوياء بين السياسيين الحريصين على خروج بريطانيا من مصر. ويبدو ان المفاوضات بين جمال الدين والبريطانيين تركزت، الى حد كبير، على ثورة محمد احمد المعروف بـ(المهدى) في السودان. وكانت هذه الثورة يومئذ شغل بريطانيا الشاغل. ومما يذكر ان اللورد سالسبوري وراندولف تشرشل عرضا على جمال الدين ان ينصبوه سلطانا على السودان املا في انهاء تحرك المهدي هناك (٤٧). لكن جمال الدين رفض ذلك مبينا ان "مصر للمصريين، والسودان جزء متمم لها.." (٤٨أ).

- يبدو ان جمال الدين كان في تلك الفترة يرى في روسيا القيصرية التي كانت تتقدم في اواسط اسيا خطرا على الوطن العربي والعالم الإسلامي اشد من الخطر البريطاني. ولذلك استشعر انذاك امكانية ايجاد تقارب بريطاني - اسلامي (٤٨ب). وبعد يأسه من هذا التقارب ذهب الى ايران بدعوة من الشاه ناصر الدين (في ١٣٠٣هـ). فنال عنده مكانة عالية ابتداء، لكنه اختلف معه بعدئذ

فاتجه الى روسيا. وبعد فترة من الزمن، عقب لقاء تم بين جمال الدين والشاه ناصر الدين في باريس، عاد جمال الدين مرة اخرى الى ايران. لكن الخلاف دب بين الشخصين بعد فترة حول امور من بينها امتياز للدخان (التبغ) كان الشاه مصمما على منحه الى شركة بريطانية. ادى ذلك الى نفي جمال الدين عام ١٨٩١م (٤٩).

- اقام جمال الدين في البصرة زمنا، وكان على اتصال مع انصاره في ايران مثيرا فيهم الحمية، ومؤججا بين جوانحهم الروح الوطنية. ويبدو انه لعب دورا بارزا في عملية الاثارة ضد الشاه، واضطراره الى العدول عن منح امتياز الدخان، ودفع التعويضات الى الشركة الاجنبية (٥٠).

- في سنة ١٨٩٢ ذهب جمال الدين الى لندن مرة اخرى، واقام فيها ثمانية اشهر موجها كل همّته الى محاربة الشاه ناصر الدين بقلمه ولسانه داعيا الى تخليص ايران من ظلم الحكم الاستبدادي. وكان من المساهمين في تحرير مقالات في المجلة الشهرية (ضياء الخافقين) التي كانت تصدرها احدى الشركات بالعربية والانكليزية. وقد ادى ذلك الى تعطيل المجلة من قبل السلطات البريطانية (٥١).

- دعاه السلطان عبد الحميد مرتين بواسطة سفيره في لندن لزيارة الاستانة. ولبّى جمال الدين الدعوة بعد تردد. واحتفي به في الاستانة، وهيئ له سكنا لائقا على مقربة من قصر السلطان، واجري

له مرتبا شهريا (٥٢).

- توفي جمال الدين في ٥ شوال ١٣١٤هـ / ٩ آذار ١٨٩٧م، وعقب موته ارسل السلطان بعض موظفي قصره فاستحوذوا على اوراقه ومؤلفاته (٥٣).

- يؤكد كثير ممن كتب عن جمال الدين ان موته لم يكن طبيعيا، وانما مات مسموما (٥٤). ويدعم هؤلاء ان ذلك كان من كيد أبي الهدى الصيادي، الذي اعتبر جمال الدين مسؤولا بوجه عام عن مقتل الشاه ناصر الدين عام ١٨٩٦ (٥٥).

- كان جمال الدين الافغاني يعرف لغات عدة هي: العربية والتركية والافغانية والفارسية، مع المام بالانكليزية والروسية. كما انه تعلم الفرنسية في "فترة قياسية" اثناء اقامته في باريس. وكان يحب التحدث بالموضوعات التي يود طرحها مع اصدقائه في مقاهي القاهرة أو في "سجنه المذهب"-كما يصفه بعض الكتاب - في الاستانة. كما انه كان خطيبا مصقعا يثير الجماهير. مع ذلك فانه لم يكن يحب الكتابة. ولم يكتب فعلا الا القليل. فقد نشر افكاره في مقالاته السياسية وعدد قليل من المؤلفات الصغيرة مثل كتاب (الرد على الدهريين) ورسالته في الرد على محاضرة ارنست رينان عن الإسلام والعلم، وافتتاحياته في (العروة الوثقى)، وخاطراته التي املاها على تابعه ومريده محمد باشا المخرومي (٥٦).

- لقد وصفه احد الكتاب المعجبين به بأنه "علم متفرد،لم يرتبط بمدينة ولا باقليم، ولا (بوطن)، بالمعنى الضيق للاوطان.. وانما

كان مرتبطا بقضية كبرى، نذر نفسه لها،وباع حياته في سبيل تقدمها ونصرتها.. ولم يكن مرتبطا باسرة، وانما كان مرتبطا بأمة وشعوب.. ولم يكن حبيس حياة زوجية.. ولا اسير مذهب من المذاهب.. وانما وسعت حياته وامالة وآلامه حياة امته وامالها وآلامها." (٥٧). كما وصفه كاتب بارز اخر "انه قد نشأ قطبا من اقطاب الفلسفة وعاش ركنا من اركان السياسة. وتوافرت فيه قوى الفلاسفة ومواهب رجال الاعمال" (٥٨).

المبحث الثاني

في افكاره ومواقفه

الاساليب الغربية في التدخل والاستيلاء(٥٩):

يقول الافغاني: "مامن دولة غربية تطرق باب مملكة شرقية الا وتكون حجتها اما حفظ حقوق السلطان، أو اخماد فتنة قامت على الامير، أو انفاذ نصوص الفرامين، أو غير ذلك من البهتان والختل والخداع وواهي الحجج. فإذا لم تكف تلك الاضاليل للبقاء

تذرعت اما بحجة حماية المسيحيين، أو حماية الاقليات، أو حقوق الاجانب وامتيازاتهم، أو حرية الشعب، أو تعليمه اصول الاستقلال، أو اعطاء الشعب حقه تدريجا من الحكم الذاتي، أو اغناء الشعب الفقير بالاشراف على موارد ثروته". ويقول ايضا "اما مايفعله الغربي فهو: برنامج يحمله من بلاده في محفظته، ثم ينقله الى ذاكرته وحافظته، مسطور فيه: شعب خامل جاهل متعصب، اراضٍ خصبة، معادن كثيرة، مشاريع كثيرة، هواء معتدل، نحن اولى بالتمتع بكل هذا. وللوصول الى الاستيلاء الممتع، يضع خطة وهي:

اولاً: اقصاء كل وطني حر يمكنه الجهر بمطالب وطنية.

ثانيا: تقريب الاسقط همة، والابعد عن المناقشة والمطالبة بالحق.

ثالثا: الدخول على البلاد بتفريقها طوائف وشيعا، فتؤثر طائفة على الاخرى ولو بامور طفيفة تافهة، حتى تستحكم النفرة من بعضهم فيضعون باسهم بينهم.

وهكذا من باب الوظائف ليس فقط يجعلون الطائفة الواحدة تنازع اختها من الطوائف بل يجعلون ابناء بيت واحد ينازع بعضهم بعضا.

كل هذه حالات تزيد الوصي [المستعمر] جرأة وتماديا في الحكم الكيفي، وغل ايدي الشعب ورجاله المخلصين، عن النهوض بالوطن، والتخلص من ربقة الاستعباد، وفك اغلال الحجر".

ثم يبين الافغاني مضيفا ان "هذه المطالب من فك حجر،

واستقلال-لايتم الا بالاخذ بافعل العوامل، مثل ترقية الهيئة [كيان المجتمع] بالعلم الصحيح،والوقوف على مواضع الضعف، ومعرفة الواجبات لهم وعليهم، وكيفية الوصول للمطلوب، والدخول من الابواب لاخذ حق الضعيف من القوي. واهم من جميع ماذكر: اتفاق الكلمة، وجمع الاهواء المختلفة".

السياسة البريطانية:

المعروف ان الافغاني انشغل بعض الوقت بفكرة التقارب الانكليزي - الإسلامي لمقاومة التوسع الروسي، لكنه في خلاصة موقفه ومحصلة فكره كان يرى ان "بريطانيا لاتفتر تحدث فتوقا في البلاد، فتدخل من اضيقها فتوسعه، وترقب اصغر حدث فتجسمه، وتعمل على شق عصا القوم،وتقسمهم احزابا وتكون نصير المتباغضين" (٦٠). ويضيف ان ذلك "سنة جرت عليها دولة بريطانيا،ورجالها، فلا يحيدون عنها" (٦١).

ويتعرض الافغاني الى اسباب نفوره من الانكليز وتعريضه بسوء اعمالهم فيبين انه ماتناول "الانكليز وحكومتهم الا من وجهة استعمارهم، وتدخلهم في الممالك الشرقيه، كالهند ومصر، وسومهم اهلها سوء التصرف، ومنتهى العسف والجور" (٦٢). ثم يضيف متسائلا عن كيف "يمكن ان يكون للانكليز هناك اثر من العدل"؟ ويردف ذلك بالاجابة ان الحكومة البريطانية "لو انصفت أو عدلت لما دخلت واستعمرت الاقطار والامصار، واتت فيها منكرا

الاعمال" (٦٣).

ومما يعبر عن موقفه من السياسة البريطانية الاستعمارية هو مالاحظه من احوال الذل والانحطاط والاستغلال التي عاشتها ملايين الهنود تحت ظل الاحتلال البريطاني. فعبر عن استنكاره في حديث غاضب مؤثر خاطب به الهنود بقوله : "ياأهل الهند، وعزة الحق، وسر العدل، لوكنتم وانتم تعدون بمئات الملايين (ذبابا) مع حاميتكم البريطانية، ومن استخدمتهم من ابنائكم.فحملتهم سلاحها لقتل استقلالكم واستنفاد ثروتكم، وهم بمجموعهم لايتجاوزون عشرات الالوف، لو كنتم انتم مئات الملايين، كما قلته(ذبابا) لكان طنينكم يصم آذان بريطانيا العظمى، ويجعل في آذان كبيرهم (غلادستون) وقرا. ولو كنتم انتم مئات الملايين من الهنود، وقد مسخكم الله فجعل كلا منكم سلحفة، وخضتم البحر، واحطتم بجزيرة بريطانيا العظمى، لجررتموها الى القعر، وعدتم الى هندكم احرارا" (٦٤).

اما عن تهيب بعض العرب من الدولة البريطانية، فان الافغاني يرجعه الى حالة الوهم التي هم عليها فيقول : "يوجد في الدول العربية من يهاب دولة الانكليز اعتبارا لما في سلطتها من الممالك الواسعة والامم العظيمة مما لم يبلغ عده رعية دولة من الدول، ويقيس شأنها وقوتها في تلك الاطراف القاصية بما يراه في جزائر بريطانيا، ويظن ان لها قدرة على الدفاع عن تلك الممالك تساوي قدرتها عليه في بريطانيا أو تقرب منها، ولم يلتفت الى ان جسم

الانكليز قد مد في الطول والعرض الى حد لو حصلت فيه ادنى هزة لتقطعت اوصاله (رق حتى انقطع)!. تفرقت قواهم في بسيط الارض حتى لم تبق لهم في موضع قوة، ورعاياهم في كل صقع في ضجر لامزيد عليه، يترقبون في كل آن زحفا من خارج يعينهم على مايقصدون من النكاية بحكامهم الظالمين" (٦٥). ويضيف الافغاني: "لو التفتت تلك الدولة التي تهاب انكلترا الى حقيقة الامر لما احتاجت في معارضتها ومنازلتها الى تدبر ولامشورة فقد وصل الامر من الظهور الى حد لايحتاج الى دقة الفكر، لولا حجاب الوهم، قاتل الله الوهم!" (٦٦).

مع ذلك، فان عداء الافغاني للسياسة الاستعمارية البريطانية لم يكن يعني تعصبا ضد الامة الانكليزية. ذلك انه اعتبرها امة "من ارقى الامم، تعرف معاني العدل، وتعمل بها، ولكن في بلادها، ومع الانكليز انفسهم وتنصف المظلوم إذا كان من الانكليز..." (٦٧).

التفوق الاوروبي (٦٨):

اعتقد الافغاني "ان الدول الاوربية لم تكن بالفطرة اقوى من الدول الإسلامية، وان الفكرة السائدة عن تفوق انكلترا على غيرها لم تكن سوى وهم، ووهم خطر، من شأنه، ككل وهم، ان يجعل الناس جبناء، فيجر عليهم مايخشون وقوعه. وقد دلت انتصارات المهدي في السودان على مايمكن للمسلمين ان يقوموا به ضد

البريطانيين فيما لو استفاقوا من غفلتهم". ان سبب قلة انتصارات المسلمين انما يعود الى انقسامهم وجهلهم وافتقارهم الى الفضائل العامة."ولو كانت كل من مصر والهند يقظه ومتحدة حقا، لما استطاعت بريطانيا قط احراز موطئ قدم لها فيهما".

ويؤكد الافغاني ان "الانتصارات العسكرية في صدر الإسلآم لم تكن... سوى رمز لازدهار المدنية الإسلآمية"و "ان ماامكن تحقيقه في الماضي يمكن ايضا تحقيقه الان، وذلك بقطف ثمار العقل: اي علوم اوربا الحديثة، وباعادة بناء وحدة الامة".

تجاوز الفروق الدينية في المجتمع السياسي:

لم يميز الافغاني بين مواطني الشرق بسبب عقائدهم الدينية التي يدينون بها، وانما كان من "اكثر الفلاسفة توسعا بمعنى المساواة، وميلا للعمل بها فعلا بين نوع الانسان، خصوصا في الحقوق العامة التي لايصلح لها معنى الا بالحرية المعقولة... شديد البعد عن التعصب، نفورا منه، وان ذكر المسلمين في اكثر مقاله.... لانهم العنصر الغالب باكثريته في الشرق، والملة المسلوبة ممالكها ومقاطعاتها، ولهذا اكثر من ايقاظهم" (٦٩).

ان المساواة عند جمال الدين بين معتنقي الاديان السماوية "لم تكن نابعة من اعتبارات سياسية عارضة، ولا وليدة لضرورات وطنية تمليها طبيعة المعركة المحتدمة بين الشرقيين عموما وبين الامبريالية والاستعمار، وانما كانت الاسس التي بنى الرجل عليها

فكره وموقفه...، هي ايمان الرجل بوحدة جوهر هذه الاديان، ووحدة الغايات السامية التي تنشدها التعاليم الاساسية المبرأة من الزيف والتحريف التي اشتملت عليها المنابع الاولى النقية لهذه الاديان" (٧٠).

وحينما يتحدث الافغاني عن الاديان السماوية التي تعايشت على ارض الشرق، وفي قلوب ابنائه، فانه يؤكد بان المرء لايرى "في الاديان الثلاثة مايخالف نفع المجموع البشري، بل بالعكس تحضه على ان يعمل الخير المطلق مع اخيه وقريبه، وتحظر عليه عمل الشر مع اي كان" (٧١).

ويذهب الافغاني الى ابعد من ذلك حين يقدم تفسيرا اجتماعيا وسياسيا لاسباب الاختلافات التي تعم العالم والمصبوغة ظاهريا بالصبغة الدينية، فيقول :"... واما... اختلاف اهل الاديان، فليس هو من تعاليمها، ولا اثر له في كتبها، وانما هو صنع بعض رؤساء اولئك الاديان، الذين يتجرون بالدين، ويشترون بآياته ثمنا قليلا، ساء مايفعلون" (٧٢).

ويؤكد جمال الدين على تكاملية الاديان بعضها بعضا فيقول: "ان الاديان الثلاثة: الموسوية والعيسوية والمحمدية، على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية، وإذا نقص في الواحدة شئ من اوامر الخير المطلق استكملته الثانية.. وعلى هذا لاح لي بارق امل كبير، ان تتحد اهل الاديان الثلاثة مثل ما اتحدت الاديان في جوهرها واصلها وغايتها، وان بهذا الاتحاد يكون البشر قد خطى نحو

السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة..."(٧٣). ويضيف جمال الدين ان اولئك الذين وضعوا الهوات العميقة التي تحول دون اتحاد اهل الاديان، واحدثوا الاختلافات الدينية والطائفية والمذهبية كرأسمال لتجاراتهم يقاوموا اي رجل يجسر على مقاومة التفرق ونبذ الاختلاف، وانارة افكار الخلق، فيتهمونه بالكفر والجحود والمروق والهرطقة واثارة الفرقة(٧٤).

وهكذا كان جمال الدين "دائم التفريق مابين الدين، بتعاليمه الجوهوية النقية، ومابين اعمال اولئك الذين يحسبون خطأ على الدين، فهو القائل : ليس من خطأ اراه اكبر من مس كرامة دين لمجرد عمل يأتيه فرد من تابعي هذا الدين"(٧٥).

تجاوز الخلافات الطائفية: (٧٦)

دعى الافغاني الى السمو على الخصومه التقليدية الطائفية في المجتمعات الشرقية، والى عدم السماح للخلافات الطائفية بان تقيم حواجز سياسية بين ابناء الشعب. وقد دعى الى الاعتبار "بالمانيا التي فقدت وحدتها الوطنية من جراء اهتمامها الزائد بالخلافات الدينية". ويقال ان جمال الدين راودته في اواخر ايامه فكرة الجمع بين الطائفتين الكبيرتين في العالم الإسلآمي، وانه كان يعد خطة تتضمن انعقاد مؤتمر في الاستانة بين زعماء الفريقين لحل القضايا التي تهمهم ولاعلان الجهاد ضد العدوان الغربي.

الحكم الدستوري :

آمن الافغاني بالحكم الدستوري، وكان ينفر بشدة من الحكم الفردي، ويعتقد بضرورة خضوع الحاكم للقانون الذي يضعه الشعب ملائما لاحتياجاته ومراحل تطوره. ان هذا الموقف يتمثل بوضوح في عباراته القائلة: "ان ارادة الشعب الغير المكره، والغير المسلوب حريته، قولا وعملا، هي قانون ذلك الشعب المتبع، والقانون الذي يجب على كل حاكم ان يكون خادما له، امينا على تنفيذه".

ومما يستحق الذكر ان فكرة خاطئة شاعت ونسبت الى جمال الدين عن ضرورة قيام الحاكم "المستبد العادل" لاصلاح الشرق. والحقيقة ان هذه الفكرة لاتجد اي قبول لدى جمال الدين، ولاتنسجم مع خط حياته المتصارع مع الاستبداد، وتتعارض اساسا مع كلامه الصريح عن مصر والشرق عموما حينما قال: "لاتحيا مصر ولايحيا الشرق بدوله واماراته الا إذا اتاح اللّه لكل منهم رجلا قويا عادلا، يحكمه باهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان. لان بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل الا مع القوة المقيدة. وحكم مصر باهلها، انما اعني به الاشتراك الاهلي بالحكم الدستوري الصحيح"(٧٧).

ولقد ناقش جمال الدين هذه الفكرة المنسوبة اليه خطأ عندما اخبر بها وسأله تلامذته: "ان المتداول بين الناس على

لسانك: (يحتاج الشرق الى مستبد عادل).. قال: هذا من قبيل جمع الاضداد، وكيف يجتمع العدل والاستبداد ؟! وخير صفات الحاكم: "القوة والعدل" ولاخير بالضعيف العادل، كما انه لاخير في القوي الظالم" (٧٨).

وفي معرض معارضته للحكم الاستبدادي يرى الافغاني ان الامة "لاتثبت على حال واحد، ولاينضبط لها سير" (٧٩) إذا كانت "خاضعة لحاكم واحد ارادته قانون، ومشيئته نظام، يحكم مايشاء، ويفعل مايريد " (٨٠). وبناء على ذلك، قد تعتور حياة الامة "السعادة والشقاء، ويتداولها العلم والجهل، ويتبادل عليها الغنى والفقر، ويتناوبها العز والذل" (٨١) تبعا لحال الحاكم وسلوكه. فان كان الحاكم متصفا بالصفات الحميدة والخصال الطيبة انعكس ذلك على سياسته في الامة، في جوانب العدل والعلم والثروة والعزة وكافة وجوه الخير (٨٢). اما إذا كان الحاكم متصفا بالطباع السيئة والصفات الخسيسة استتبع ذلك معاناة الامة من احوال الجهل والفقر والجور واختلال النظام وفساد الاخلاق وغلبة اليأس (٨٣).

وبارقة الامل في الخلاص من الحكم الاستبدادي، تكون في معتقد الافغاني، حينما يكون "في الامة رمق من الحياة، وبقيت فيها بقية منها، واراد الله بها خيرا اجتمع اهل الرأي وارباب الهمة من افرادها وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة.واستئصال جذورها قبل ان تنشر الرياح بذورها واجزاءها السامة القاتلة بين

جميع الامة، فتميتها وينقطع الامل من العلاج" (٨٤).

الشورى في الحكم:

يبين الافغاني انه "لايمكن لانسان وحده ان يحيط بوجوه المنافع الخاصة بنفسه، ولا ان يطلع على منابع فوائده ليكسبها، أو يكشف مكامن مضاره فيتقيها" (٨٥). والانسان قد خلق "ضعيفا فارشده اللّه للاستعانة بغيره من بني جنسه" (٨٦)، وان اللّه قد خلق الناس محتاجين للتعاون والتناصر (٨٧).

فإذا كان ذلك "مما يحكم به العقل في المصالح الخاصة، فكيف لو كان شخص ولاه اللّه رعاية امة ؟ والقى اليه بزمام شعب، مصالحه التامة تحت ارادته...؟" (٨٨). ويجيب الافغاني على تساؤله الذاتي بقوله "لاريب ان مثل هذا الشخص احوج الى المشورة والاستفادة من آراء العقلاء،وهو اشد افتقارا الى ذلك ممن يكون سعيه لمتعلقات ذاته،وتكون سعة دائرة افتقاره الى التشاور على مقدار سعة سلطانه، وقد امر اللّه نبيه، وهو المعصوم من الخطأ تعليما وارشادا، فقال (وشاورهم في الامر) وقال فيما امتدح به المؤمنين (وامرهم شورى بينهم)..." (٨٩).

الوحـدة والسيادة:

يعتقد الافغاني ان الوحـدة والسـيادة امـران خـطيران توجبهمـا الضرورة حينا، والـديـن في حـين اخـر، والتربيـة وممارسـة الاداب حينا ثالثا. وبالوحدة والسيادة يتحقق نمـو الامـة وعظمتهـا ورفعتهـا واعتلائها. وتستمر الامة بهذه الاوصاف طالمـا اسـتمكن فيهـا هـذان الامران (٩٠).

ويوضح الافغاني ان توافر الميل الى الوحدة في امـة انمـا يعـني تبشيرها بما اعده الله لها مـن السـيادة العليـا والسـلطة عـلى الامـم المتفرقة. وعلى العكس من ذلك "ماأهلك الله قبيلا الا بعدما رزئوا بالافتراق وابتلوا بالشقاق فاورثهم ذلا طويلا وعذابا وبيـلا ثم فنـاء سرمديا" (٩١).

ثم يتعرض الافغاني للـواقع العـربي الإسـلامي في وقتـه والرزايـا التي حلت به نتيجة للتفرق والتبـاعد والتقـاطع فيقـول: "كـل هـذه الرزايا التي حـطت باقطارنـا، ووضعـت مـن اقدارنـا، ماكـان قاذفنـاً ببلائها ورامينا بسهامها الا افتراقنا وتدابرنا والتقاطع الذي نهانا اللـه ونبيه عنه..." (٩٢).

قضية الثـورة:

كان جمال الدين من المؤمنين بحق الثورة "لـذلك كـان ينقلب بعنف على كل حاكم يخيب امله فيه. وهكذا ساعدت مقاومته هـذه على تقوية الحركات الدستورية والقومية التي كانت اخذة في الظهور انذاك" (٩٣).

ويشير بعض الكتاب الى ان (ثورية) جمال الدين في موقفه المعارض للاستعمار أو الانظمة الاستبدادية كانت مما ميزه عن غيره من رجال المعارضة في تلك الفترة. وهو لم يتخل عن هذه (الثوريه) حتى في فترات النكسة والتراجع الثوري والوطني، وخصوصا عقب الاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢م. فمثلا حين اقترح تلميذه محمد عبده عليه "ان يذهبا الى مكان بعيد غير خاضع لسلطان دولة تعرقل مسيرهما، ثم ينشئا فيه مدرسه للزعماء"، رفض جمال الدين ذلك ولم يرق له ذلك الجنوح الى السلامة والمبالغة في التشاؤم من الحاضر فوجه اليه كلامه معنفا: "انما انت مثبط" (٩٤).

التعصـــب (٩٥):

يبين الافغاني ان التعصب هو "قيام بالعصبية" والعصبية "نسبة الى العصبة، وهي قوم الرجل الذين يعززون قوته ويدفعون عنه الضيم والعداء". ان التعصب "وصف للنفس الانسانية تصدر عنة نهضة

لحماية من يتصل بها والذود عن حقه". والتعصب بهذا الوصف "هو الذي شكل الله به الشعوب واقام بناء الامم، وهو عقد الربط في كل امة، بل هو المزاج الصحيح يوحد المتفرق منها تحت اسم واحد، وينشئها بتقدير الله خلقا واحدا، كبدن تألف من اجزاء وعناصر تدبره روح واحدة".

ان التعصب بهذا المعنى يدفع الامم الى التنافس "بما يتوفر لها من اسباب الرفاهية وهناء العيش، وماتجمعه قواها من وسائل العزة والمنعة وسمو المقام ونفاذ الكلمة". والتنافس - بدوره - "اعظم باعث على بلوغ اقصى درجات الكمال في جميع لوازم الحياة،بقدر ماتسعه الطاقة".

ان التعصب "مثار الحمية العامة، ومسعر النعرة الجنسية" و"هو الذي يرفع نفوس آحاد الامة عن معاطاة الدنايا وارتكاب الخيانات فيما يعود على الامة بضرر أو يؤول بها الى سوء عاقبة، وان استقامة الطباع ورسوخ الفضيلة في امة تكون على حسب درجة التعصب فيها، والالتحام بين احادها، يكون كل منهم بمنزلة عضو سليم من بدن حي لايجد الرأس بارتفاعه غنى عن القدم، ولاترى القدمان في تطرفهما انحطاطا في رتبة الوجود، وانما كل يؤدي وظائفه لحفظ البدن وبقائه".

ان ضعف التعصب بين افراد الامة يؤدي الى "تداعي بناء الامة الى الانحلال كمايتداعى بناء البنية البدنية الى الفناء". وذلك سيدفع الاجانب والعناصر الغريبة الى التدخل في شؤون ابناء

الامة "ولن تقوم لهم قائمة من بعد حتى يعيدهم اللّه كما بدأهم بافاضة روح التعصب في نشأة ثانية".

ويعتقد الافغاني بضرورة ارتباط التعصب بالاعتدال "والافراط فيه مذمة تبعث على الجور والاعتداء، فالمفرط في تعصبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة، وينظر الى الاجنبي عنه كما ينظر الى المهمل، فيخرج بذلك عن جادة العدل، فتنقلب منفعة التعصب الى مضرة، ويذهب بهاء الامة، بل يتقوض مجدها، فان العدل قوام الإجتماع الانساني، وبه حياة الامم، وكل قوة لاتخضع للعدل فمصيرها الى الزوال، وهذا الحد من الافراط في التعصب هو الممقوت على لسان الشارع صلى اللّه عليه وسلم في قوله: "ليس منا من دعا الى عصبية".

والتعصب قد يكون مرجعه رابطة النسب والإجتماع في منبت واحد. وقد يكون مصدره الدين. والتعصب الديني يعني "قيام الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضا" وتعصب "المشتركين في الدين، المتوافقين في اصول العقائد،بعضهم لبعض، إذا وقف عند الاعتدال، ولم يدفع الى جور في المعاملة، ولا انتهاك لحرمة المخالف لهم أو نقض لذمته، فهو فضيلة من أجل الفضائل الانسانية واوفرها نفعا واجزلها فائدة،بل هو اقدس رابطة واعلاها".

ويرد الافغاني على مناقيل من ان التعصب الديني يصد اهل الديانة "عن السير الى كمال المدنية، ويحجبهم عن نور العلم

والمعرفة، ويرمي بهم في ظلمات الجهل،ويحملهم على الجور والظلم والعدوان على من يخالفهم في دينهم"، فيبين "ان الدين اول معلم وارشد استاذ واهدى قائد للأنفس الى اكتساب العلوم والتوسع في المعارف، وارحم مؤدب وابصر مروض يطبع الارواح على الاداب الحسنة والخلائق الكريمة،ويقيمها على جادة العدل، وينبه فيها حاسة الشفقة والرحمة، خصوصا دين الإسلآم..." .

مع ذلك، يقر الافغاني ان التعصب الديني قد يطرأ عليه "من التغالي والافراط مثل مايعرض على التعصب الجنسي، فيفضي الى ظلم وجور، وربما يؤدى الى قيام اهل الدين لابادة مخالفيهم ومحق وجودهم". لكنه يضيف "ان هذا العارض لمخالفته لاصول الدين قلما تمتد له مدة، ثم يرجع ارباب الدين الى اصوله القائمة على قواعد السلم والرحمة والعدل".

اهمية اللغة في النهوض والمجد:

يبين الافغاني دور اللغة في نهضة الدول واسترداد حريتها وتأكيد مجدها بقوله: "فكم رأينا من دول اغتصب ملكها الغير، فحافظت على لسانها محكومة، وترقبت الفرص، ونهضت بعد دهر، فردت ملكها، وجمعت من ينطق بلسانها اليها، والعامل في ذلك انما هو اللسان قبل كل ماسواه، ولو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم، ونسوا مجدهم، وظلوا في الاستعباد ماشاء الله" (٩٦).

ويؤكد الافغاني مكانة اللغة العربية التي انتشرت خارج بلاد

العرب بسبب ماوجد فيها "من الآداب الباهرة والحكم والامثال والمواعظ" (٩٧). وقد انتقد الاتراك لعدم اعتمادهم اللغة العربية لغة للدولة. فبين ان "الاتراك اهملوا امرا عظيما، وحكمة نافعة قالها السلطان محمد الفاتح، رحمة اللّه عليه، واحب ان يعمل بها السلطان سليم، وهي قبول اللسان العربي، لسان الدولة، وتعميمه بين من دان بالإسلاّم من الاعاجم، ليفقهوا احكامه، ويمشوا على سنن الارتقاء، بعلومه وآدابه ومكارم اخلاقه ومحاسن عوائد اهله" (٩٨).

جمال الدين والفكر القومي العربي :

يؤكد بعض الاساتذة العرب المعاصرين على ان فكر جمال الدين الافغاني يتضمن اتجاها قوميا عربيا يتلائم مع دعوته للتجديد الديني والجامعة الإسلاّمية (٩٩). ويعتمد هؤلاء الاساتذة على نصوص عديدة قالها جمال الدين منها(١٠٠):

١- "فالعرب مانجحوا بفتوحاتهم، بشكل الدين الظاهري فقط، بل بفهم احكامه، والعمل بآدابه، وذلك ماتم ولايتم الا باللسان وهو اهم الاركان".

٢- ان الاتراك "تدينوا بالإسلاّم على ابسط حالاته واشكاله، بكمال التعبد، ولكن على بعد سحيق من فهم معاني القرآن وآداب اللسان. والعرب لو كانوا مثلهم، لما استطاعوا ان يكونوا احسن اثرا منهم، ولما كان لهم حضارة ولامدنية".

٣- يرى جمال الدين ان "اللسان العربي، وهو لسان الدين" يجب ان يكون في المحل الارفع من اهتمام سائر المسلمين، لاالعرب منهم فقط لان "اللسان العربي، لسان الدين الطاهر، والادب الباهر، وديوان الفضائل والمفاخر".

٤- "كان اللسان العربي لغير المسلمين، ولم يزل، من اعز الجامعات واكبر المفاخر".

٥- يقول الافغاني عن الدولة العثمانية انها "لو تعربت وانتفى من بين الامتين النعرة القومية، وزال داعي النفور والانقسام" بالتركي والعربي "وصاروا امة عربية، بكل مافي اللسان من معنى، وفي الدين الإسلامي من عدل، وفي سيرة افاضل العرب من اخلاق، وفي افكارهم من عادات... لكان اعادة عصر الرشيد للمسلمين ميسورا".

المصريون في ظل الاحتلال البريطاني بين خيارين :(١٠١)

بعد ان ينقل الافغاني تصور احد الساسة البريطانيين عن المسلمين عموما، والمصريين خصوصا من ان الجهل قد بلغ بهم "الى حد سلب عنهم كل احساس انساني، وانهم في حضيض من الجهل، لايميزون فيه بين الغريب والقريب، ولا بين العدو والحبيب"، يردف القول باعتبار ذلك دليلا "على ان الانكليز (الا من انار اللّه بصيرته ووفقه لفهم الصواب) يعتقدون ان الامم الشرقية، والامة المصرية، في درجة الحيوانات السائمة والدواب

الراعية، لاتتألم الا من الجوع وفواعل الطبيعة المادية، وليس لها من الاحساس الا نوع من الانفعالات البدنية، ولاتعرف من شؤونها الا مابه تقوم حياتها الحيوانية".

وبعد ان يعرض الافغاني هذا التصور البريطاني ودلالته يشير الى خيارين امام المصريين في ظل الاحتلال البريطاني، وان افضل الخيارين ايسرهما. الاول: "ان يتكاتفوا ويتضافروا ويبذلوا اموالهم وارواحهم في حفظ شرفهم الانساني ومكانتهم العربية واداء حق عقيدتهم الدينية.ويخلصوا انفسهم من عبودية قوم لاينظرون اليهم الا كما ينظرون الى البغال والحمير". والثاني: "ان ينسلخوا عن جميع الخصائص الانسانيه، ويخلعوا حلية الايمان، ويتبرأ منهم شرف العرب، وليحملوا ناف العبودية على اعناقهم، وليقاسموا الحيوانات في حظوظها، وليستعدوا لكل ذلة، وليقبلوا كل ضيم". ثم يضيف الافغاني موضحا ان الخيار الثاني انما هو اعسر الخيارين وادناهما، وانه لايظن بمصري ان يختاره لنفسه، وان المصريين لو اختاروا هذا الطريق "فسيذهب الله بهم ويورث الارض قوما اخرين".

حقيقة البهائية والدهريين (١٠٢):

آمن جمال الدين الافغاني ان جوهر حقيقة الإسلام "هو قبل كل شئ.الايمان بالله تعالى خالق الكون، ورفض جميع المعتقدات القائلة بان العالم غير مخلوق وبأن الكون أو الانسان جدير

بالعبادة". انه رغم تساهله في وجوه الخلاف حول العقيدة الدينية أو الشريعة الا انه "لم يتساهل قط مع اي تهجم على الجوهر". وهذا ربما يفسر عداءة لبعض الحركات الحديثة كالبهائية وحركة السير احمد خان (ت ١٨٩٨م).

فلقد رأى في البهائية خطرا على الامة لانها "تستعيض عن عقيدة النبوة بعقيدة الانبثاق، فتزيل التمييز بين الخالق والمخلوق، ولان ايمانها باستمرار الانبياء وبان محمدا لم يكن اخرهم ولا اعظمهم يهدد وجود الامة بالذات".

اما احمد خان (الذي زار انكلترا في السبعينات من القرن التاسع عشر) فقد دعى الى اسلام جديد اطلق عليه اسم (النيشرية) "وهي مشتقه من كلمة nature الانكليزية". فحوى دعوته: ان القرآن وليس الشريعة، جوهر الإسلام، وان تأويل القرآن يجب ان يتم وفقا لمبادئ العقل والطبيعة وان النظام الخلقي والقانوني يجب ان يقوم على الطبيعة. لقد اطلع جمال الدين على هذه العقيدة عندما كان منفيا في الهند بعد ١٨٧٩م، وقد كان هناك فرقا شاسعا جدا بين اعتقاده بان حقائق الإسلام التي تتضمنها النصوص المنزلة تتلائم تماما مع النتائج التي يتوصل اليها العقل البشري المستخدم استخداما صحيحا، وبين اعتقاد احمد خان بان نواميس الطبيعة المستنبطة بالعقل هي القاعدة التي على اساسها يجب تأويل النصوص المنزلة والحكم على الافعال البشرية. لقد ضمن جمال الدين رده على هذه الحركة في مؤلفه (الرد على الدهريين) (*)

الذي هاجم فيه "جميع الذين اتوا بتفسير للكون لايفترض وجود الله تعالى.من ديمقريطس الى دارون، مرورا بنظرائهما في الإسلام. وقد هاجمهم لا لانهم يهددون الحقيقة فحسب، بل لانهم يشكلون، بحكم ذلك، خطرا على رفاهية المجتمع وسعادة البشر.فهو يقول:ان الاديان الحقيقية تنطوي على ثلاث حقائق:

اولاً: ان الانسان ملك الارض وانبل خلق الله،

ثانيا: ان المجتمع الديني هو افضل المجتمعات اطلاقا،

وثالثا: ان الانسان ارسل الى هذه الدنيا ليحقق كماله استعدادا للحياة الاخرى.

وعن التسليم بهذه الحقائق الثلاث تنجم الفضائل الثلاث التي هي اساس المجتمع: الحياء والامانة والصدق. فالدهريون الذين ينكرون تلك الحقائق انما يهدمون اسس المجتمع الانساني وينزلون الناس من على عرش المدنية الانسانية الى حضيض الحيوانية".

الحاجة الى النبوة لقيادة المجتمع البشري (١٠٣):

يفهم من جمال الدين الافغاني انه يرى ان حياة الانسان في المجتمع تسير في احد المسارات التالية:

١- اما ان يدافع كل مرء "عن حقه بالقوة، وهذا مايؤدي الى الفوضى والاضطهاد".

٢- أو "ان يتقيد كل بما يمليه عليه شرفه، ومفهوم الشرف يتغير

من مجتمع الى اخر، بل من طبقة الى اخرى".

٣- او "ان يذعن كل امرئ لسلطة الحكومة، وهذا لايمنع الا نوعا من انواع الظلم ولايمكنه ان يقيم العدل الحقيقي".

٤- او "ان يؤمن الناس بوجود الله وبالحياة الابدية ويوم الحساب، وهو ايمان يضع وحده الاساس الثابت للتقيد بالمبادئ الخلقية".

وواسطة اتصال الله بالبشرية انما هم الانبياء. لذلك كانت "للنبوة وظيفة عملية: فقد بعث النبي لانشاء مجتمع فاضل والمحافظة عليه".

وبناء على ذلك، "هناك نخبتان لقيادة المجتمع البشري: المعلمون الذين ينورون الذهن، والمرشدون" الذين تنضبط بمناهجهم "الشهوات ويدلون (الناس) على طريق الفضيلة. وينتمي الانبياء الى الفئة الثانية، وبدونهم لاثبات في العمل الصالح".

التفريق بين النبوة والفلسفة:

بينا سابقا ان جمال الدين الافغاني القى محاضرة في الاستانة حول الحث على الصناعات. وان مضامين محاضرته قد فهمت من قبل بعض سامعيه وخصومه على انه وضع الفلسفة على قدم المساواة مع النبوة مما ولد ردود فعل قوية ضده اضطرته الى مغادرة الاستانة الى مصر عام ١٨٧١م. والحقيقة ان جمال الدين شبه "المعيشة الانسانية ببدن حي وان كل صناعة بمنزلة عضو من

ذلك البدن تؤدي من المنفعة في المعيشة ما يؤديه العضو في البدن... ثم قال: هذا ما يتألف منه جسم السعادة الانسانية ولاحياة لجسم الا بروح، وروح هذا الجسم اما النبوة واما الحكمة (الفلسفة). ولكن يفرق بينهما بان النبوة منحة الهية لاتنالها يد الكاسب يختص الله بها من يشاء من عباده والله اعلم حيث يجعل رسالته. اما الحكمة فمما يكتسب بالفكر والنظر في المعلومات، وبان النبي معصوم من الخطأ، والحكيم يجوز عليه الخطأ بل يقع فيه. وان احكام النبوات آتية على مافي علم الله لاياتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها فالاخذ بها من فروض الايمان، اما آراء الحكماء فليس على الذمم فرض اتباعها الا من باب ما هو الاولى والافضل على شريطة ان لاتخالف الشرع الالهي.

هذا ما ذكره (جمال الدين) متعلقا بالنبوة وهو منطبق على ما اجمع عليه علماء الشريعة الإسلامية" (١٠٤).

الافغاني والحكم العثماني:

اوضحنا من قبل ان جمال الدين الافغاني قد وصف السلطان عبد الحميد الثاني بما يتعارض والصوره الكئيبة المرسومة لعبد الحميد من قبل خصومه أو بعض الكاتبين عنه (١٠٥).

ويبدو ان جمال الدين كان، لفترة من الزمن، قد تعلقت آماله في السلطان عبد الحميد الثاني وذكائه لينهض بعبء معاكسة السياسة الاوربية الاستعمارية في العالم العربي والإسلامي، ولذلك

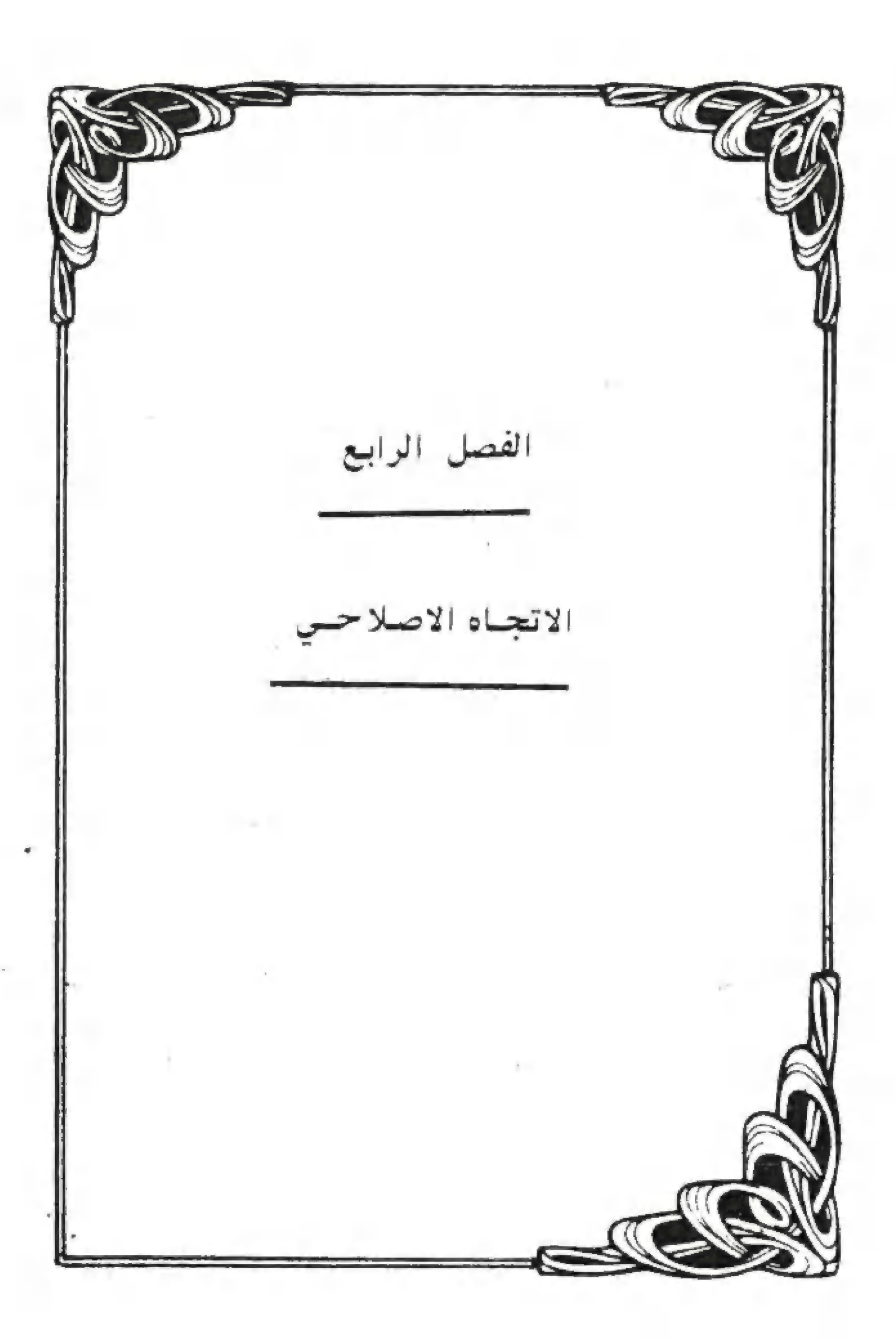
بايعه بالخلافة على امل "ان الممالك الإسلآمية في الشرق لاتسلم من شراك اوربا، ولا من السعي وراء اضعافها وتجزئتها، وفي الاخير ازدرادها واحدة بعد اخرى، الا بيقظة وانتباه عمومي، وانضواء تحت راية الخليفة الاعظم" (١٠٦).

ولكنه وهو الذي مد يده بالبيعة للخليفة العثماني مؤملا ان يقود الشرق في معركة المواجهة مع المستعمرين، وجد ان دهاء عبد الحميد قد توجه الى مالم يكن يرغب به جمال الدين، وان الجوانب الايجابية من صفاته وقدراته كانت خاضعة للحاشية الممسكة بزمام الامور. وعندما تأكد ان الخلافة اصبحت إسماً على غير مسمى، وانها ليس بمقدورها تحقيق ماعلق عليها من امال، بدأ باعادة النظر في الموقف الذي اتخذه ابتداء (١٠٧). وعندما فقد جمال الدين امله في عبد الحميد "اخذ يجاهر بعدائه، ولم يتحرز في توجيه اللوم له أو الهجوم عليه، وحدث يوما ان كان جمال الدين في حضرة السلطان، واخذ يعبث بحبات مسبحته اثناء حديث السلطان إليه، وكان ذلك في نظر حاشيته "كبيرة" لم تحدث ولم يسمع عن حدوثها من قبل، فخاطبوه في ذلك عقب المقابلة مباشرة، فاجابهم بكلمات ذهبت مثلا، عندما قال: "سبحان اللّه ! ان جلالة السلطان يلعب بمقدرات الملايين من الامة على هواه، وليس من يعترض منهم، افلا يكون لجمال الدين حق ان يلعب في سبحته كيف يشاء"؟! (١٠٨).

وقد وصل الامر بجمال الدين حدا دخل فيه على عبد الحميد

يوماً ليقول له: "اتيت لاستميح جلالتك ان تقيلني من بيعتي لك، لاني رجعت عنها... نعم... بايعتك بالخلافة، والخليفة لايصلح ان يكون غير صادق الوعد" (١٠٩).

ويبدو ان السلطان عبد الحميد كان قد ادرك ابتداء الحاجة الفعلية للاستعانة بجمال الدين في مجال الترويج لفكرة (الجامعة الإسلامية). فوصفه حينئذ بأنه "عالم مشهور في قصر يلديز" (الذي كان مقرا لسلطة عبد الحميد). ومما يدلل على المكانة التي احرزها جمال الدين في هذا المجال، وقتئذ العثور على خلاصات لاطلاعات اعدها جمال الدين وقدمها للسلطان عبد الحميد. ومن الواضح ان العلاقة بين الشخصين قد انقلبت راسا على عقب فيما بعد (١١٠).



الفصل الرابع

الاتجاه الاصلاحي



المبحث الاول

محمد عبده

الفرع الاول : في حياتـه

- ولد الشيخ محمد عبده في قرية "محلة نصر" على ضفاف الدلتا المصرية في محافظة (البحيرة) عام ١٨٤٩ م (١٢٦٦هـ). وقد عُرفت اسرته بمكانتها المحلية (١) حيث كانت "تعتز بكثرة رجالها، ومقاومتهم لظلم الحكام، وتحملهم في سبيل ذلك العديد من التضحيات" (٢). وقد اثر ذلك في محمد عبده الذي تعلم "الاعتزاز بالمجد والاصالة، وعدم الربط بين هذه الاصالة وبين الغنى والثروة، والضن باحترامه على اهل الثراء، خصوصا المسرفين منهم والعاطلين عن الكفاءة، وايضا الضن بهذا الاحترام على الحكام الظالمين" (٣).

-تلقى تعليمه ابتداء في قريته (٤). وحينما بلغ نحو الثالثة عشر من عمره دخل الجامع الاحمدي في طنطا (الذي كان اعظم مركز للثقافة الدينية في مصر بعد الجامع الازهر). لكنه لم يلبث ان نَفَر هاربا من طريقة التدريس القائمة على استظهار الشروح على

النصوص القديمة. مع ذلك فانه عاد فاستأنف الدراسة استجابة لنصيحة خال والده الشيخ درويش (الذي كان صوفيا وعلى اتصال بالزاوية السنوسية، والذي كان له اثرا قويا في حياته قبل اتصاله بالافغاني) (٥).

- بعد اتمام دراسته في طنطا، التحق محمد عبده بالجامع الازهر في القاهرة عام ١٨٦٦م (شوال ١٢٨٢هـ)(٦). وقد كان بالازهر يومئذ مجموعتان. احداهما: شرعية محافظة، والاخرى صوفية اقل في محافظتها من الشرعيين.. وقد انتمى عبده الى المجموعة الثانية (٧). وكانت قد استهوته ابتداءً دراسة المنطق والفلسفة وبدرجة اكبر، التصوف الذي غدا لمدة طويلة درسة المفضل. ولقد عاش لفترة عيشة تقشف قاسية، قاطعا علاقته مع الناس. الا ان الذي انقذه تدخل الشيخ درويش خضرمرة اخرى في حياته، وكذلك اتصاله الاول بالافغاني (الذي كان في زيارته الاولى للقاهره وهو في طريقه الى الاستانة) (٨).

- عندما عاد جمال الدين الافغاني الى مصر ثانية في ١٨٧١م، "كان محمد عبده اشد الطلاب الملتفين حوله حماسا، يستمع الى الدروس غير الرسمية التي كان يلقيها في داره، ويعمل على نشر افكاره" (٩). وقد ركز عبده في هذه الفترة على دراسة الفلسفة بتأثير من الافغاني. وهنالك نسختان بخط يده من كتاب (الاشارات) لابن سينا تدلان على مدى اهتمامه بالفلسفة في ذلك الحين (١٠).

- في هذه الفترة من حياته، بدأ عبده يشتهر ككاتب في القضايا

الإجتماعية والسياسية من خلال مقالاته في صحيفة الاهرام (١١).

- في عام ١٨٧٧م (١٢٩٤هـ) انتهى عبده من دراسته بالازهر وحصل على شهادة (العالمية) (١٢).

- امتهن بعد ذلك التدريس. فقام بالتدريس في الازهر. كما انه القى دروسا خاصة في بيته. لكنه لم يلبث ان انتقل بعد فترة قصيرة الى مدرسة (دار العلوم) التي تأسست حديثا لتزويد طلبة الازهر بثقافة عصرية (١٣). ومن بين الكتب التي قام بتدريسها في داره كتاب (تهذيب الاخلاق) لابن مسكويه، والترجمة العربية لكتاب فرانسوا غيزو عن تاريخ المدنية الاوربية (التحفة الادبية في تاريخ تمدن الممالك الاوربية). كما ان اول درس القاه (في دار العلوم) كان عن مقدمة إبن خلدون التي نشرت في القاهرة عام ١٨٥٧ (١٤).

- لقد تبلور الوعي الوطني في السبعينات في مصر. ولم تستطع حكومة الخديوي اسماعيل الوقوف ضده، حيث كانت مكبلة بقيود اجنبية بسبب الرقابة المالية الاجنبية عليها. كذلك فان الخديوي اسماعيل كان قد فقد شعبيته، ولم يكن ابنه وخلفه توفيق احسن حظا منه (١٥). فلقد "نشأت وقويت في السنوات الاولى من حكمه ثلاث حركات معارضة متشابكة: حركة الذين رأوا، عن اعتقاد ديني أو شعور وطني، في خضوعه لنفوذ اوربا، خطرا على استقلال مصر، وحركة الذين كانوا، عن مبدأ أو مصلحة، يريدون احلال الحكم الدستوري محل الحكم المطلق، وحركة الضباط المصريي

الاصل الذين ارادوا القضاء علي سيطرة الضباط الاتراك الشركس على الجيش" (١٦). ولقد "ادت السياسة البريطانية الفرنسيه المؤيده للخديوي توفيق الى صهر هذه الحركات تدريجا في حركة واحدة هي حركة المقاومة الشعبية التي آلت زعامتها، ربما عن حتمية، الى الضباط" (١٧).. وبالذات الى وزير الحربية عرابي باشا (١٨).

- في السنوات القليلة التي سبقت الاحتلال البريطاني لمصر، لعب محمد عبده دورا هاما في الاحداث. وكانت "مقالاته في الاهرام تعكس افكار الافغاني السياسية" (١٩). ولعل هذا هو الدافع الذي دفع الخديوي توفيق الى تحديد اقامة عبده في قريته "محلة نصر" (٢٠).

- في ١٨٨٠ م عفي عن عبده، ورجع الى القاهرة حيث عين محررا ثالثا في المجلة الرسمية (الوقائع المصرية) ثم رئيسا لتحريرها (٢١).

- وعبر "سنتي الازمة اللاحقتين، لعب (عبده) دورا هاما في توجيه الرأي العام بسلسلة من المقالات عن النظام الإجتماعي وخاصة عن التربية الوطنية" (٢٢). وقد اصبح في ذلك الحين "احد زعماء الجناح المدني للمقاومة الشعبية" (٢٣).

- حينما بدأ الهجوم البريطاني على مصر عام ١٨٨٢م، اسهم عبده في تنظيم المقاومة الشعبية ضد القوات الغازية. وعقب الاحتلال، القي عليه القبض لمدة قصيرة اولا وعومل معاملة سيئة

تركت اثرها العميق في نفسه. ثم حكم عليه بالنفي لمدة ثلاث سنوات (امتدت الى نحو ست سنوات). فذهب ابتداءً الى بيروت. ثم التحق بالافغاني في باريس اواخر عام ١٨٨٣م حيث اصدر الاثنان سوية مجلة (العروة الوثقى) (٢٤) التي كانت تتولى الانفاق عليها-كما اشرنا سابقا-(٢٥) جمعية (العروة الوثقى).

- شغل عبده في هذه الجمعية (السرية) منصب نائب الرئيس (وكان الافغاني رئيسها). وقد تنقل عبده "بهذه الصفة في بلاد كثيرة، بعضها في اوربا،وبعضها في الشرق.. وكانت كثير من رحلاته سرية.. ودخل مصر في هذه الفترة سرا (سنة ١٨٨٤م) اثناء اشتداد ثورة المهدي في السودان" (٢٦). كما انه "كتب في هذه الفترة عددا من الرسائل السرية الى بعض فروع التنظيم" (٢٧).

- زار عبده انكلترا "داعيا لوجوب جلاء الانجليز عن مصر، والتقى بوزير الحربية الانجليزي ووجوه البرلمان والصحافه والرأي العام" (٢٨).

- بعد توقف (العروة الوثقى) عن الصدور،توجه عبده الى تونس ومنها الى بيروت (عام ١٨٨٥م) حيث عمل مدرسا لثلاث سنوات في مدرسة حديثة تعود لاحدى الجمعيات الخيرية الإسلامية. وقد كانت داره في بيروت،كما كانت في القاهرة من قبل، ملتقى العلماء والكتاب الشباب على اختلاف انتماءاتهم الدينية (٢٩).

- في عام ١٨٨٨م سمح له بالعودة الى مصر، وقد عاد اليها فعلا عام ١٨٨٩م (٣٠) بعد ان حصلت القناعة بأنه "لن يعمل بالسياسة وانه سيقصر نشاطه على العمل التربوي والثقافي والفكري" (٣١).

- عقب عودة عبدهٗ الى مصر، لم يسمح له الخديوي توفيق بممارسة التدريس، وخصوصا في (دار العلوم) وبدلا من ذلك تم تعيينه قاضيا في (المحاكم الاهلية) التي انشئت بموجب القوانين الوضعية الجديدة (٣٣).

- دارت مراسلات قليلة بين عبدهٗ والافغاني (بعد ان استقر الاخير في الاستانة عام ١٨٩٢م). وقد "انقطعت المراسلات بينهما بعد ان عنفه الافغاني اكثر من مرة على حذره وخوفه" (٣٤).

- اصبح عبدهٗ عضوا في مجلس ادارة الازهر عام ١٨٩٥م (٣٥). وفي عام ١٨٩٩م "عين في منصب مفتي الديار المصرية... وتبعا لهذا المنصب اصبح عضوا في مجلس الاوقاف الاعلى، فسعى الى اصلاحها.. بوضع وتطبيق اللائحة التي ضمنها افكاره لاصلاح هذا المرفق..." (٣٦). وفي نفس العام ايضا تولى مهام عضوية (مجلس شورى القوانين) (٣٧).

- اسس عبدهٗ (جمعية احياء العلوم العربية) عام ١٩٠٠م حيث تم تحقيق ونشر عدد من آثار التراث العربي الإسلامي الهامة (٣٨).

- القى عبدهٗ دروسا في تفسير القرآن الكريم في الجامع الازهر ابتداء من حزيران ١٨٩٩ ولمدة ست سنوات تقريبا. وقد "كان الشيخ رشيد رضا يدون ملخصا في الدرس لهذا التفسير، وبعد عام

من بدئه اخذت تنشرة مجلة (المنار)... واستمر ينشر فيها شهريا" (٣٩) حتى سنة ١٩١٢م حين واصل رشيد رضا "التفسير منفردا بالعمل فيه" (٤٠).

- تعلم عبدهُ اللغة الفرنسية في النصف الثاني من حياته. كما طالع لفكر الاوربي المعاصر بتوسع، وقد احتوت مكتبته كتبا لكتاب كبار امثال: روسو، وسبنسر، وتولستوي، ورينان (٤١).

- احاط بـ(عبدهُ) مجموعة من الاصدقاء المخلصين ممن كان لهم اثراً في الحياة المصرية فيما بعد. وبفضل كتاباته والمراكز الوظيفية التي تسلمها، صبح في اخر ايامه "من اوسع الناس شهرة واحبهم الى القلوب في مصر". مع ذلك فان تصلب عبدهُ في افكاره ومواقفه ادى الى تبرم عناصر عديدة منه امثال: المحافظين في الازهر: والخديوي عباس حلمي (٤٢).

- في آذار ١٩٠٥م استقال عبدهُ من مجلس ادارة الازهر احتجاجا على اعمال الخديوي عباس "التي حال بها دون سير الاصلاح في هذه الجامعة الكبيرة" (٤٣).

- توفي عبدهُ في ١١ تموز ١٩٠٥م(١٣٢٣هـ) في مدينة الاسكندرية بمصر (٤٤).

- ترك عبدهُ اعمالا علمية كثيرة منها: رسالة التوحيد (وهي بحث في علم الكلام)، ومقدمة رسالة الواردات (التي كتبها الافغاني)، وتفسير بعض اجزاء القرآن الكريم (التي اتمها بعده تلميذه رشيد رضا)، ومقالات الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية (التي رد

بها على فرح انطون عام ١٩٠٢م).وتحقيق وشرح نهج البلاغة (للامام علي بن أبي طالب)، وتحقيق وشرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، وترجمة كتاب الرد على الدهريين (الذي كتبه الافغاني)، وشرح (الاشارات) لابن سينا، وشرح (كتاب تهذيب الاخلاق) لابن مسكويه، وشرح (مجلة الاحكام العدلية العثمانية) وغيرها.. بالاضافة الى مجموعة من اللوائح الاصلاحية التربوية والقضائية (٤٥).

الفرع الثاني : في افكاره ومواقفه

مدى تأثره بالافغاني.ونهجه:

لقد تأثر محمد عبده، كما هو معروف،بالافغاني، الا انه لم يبق في حدود ماتركه الافغاني من اراء ومنهج. كان الافغاني قد انتهج سبيل اثارة الحماس الشعبي، اما عبده فقد اختط لنفسه سبيلا اخر هو سبيل (التربية) الاصلاحي: تربية الشعب، وتربية القادة والموجهين والعلماء. وقد كانت الغاية الاخيرة التى اراد الوصول اليها هي: نهضة المسلمين، وصيانة حقهم في العيش متساوين مع غيرهم، والحرص على عدم الاستذلال للاجانب (٤٦).

ويتضح الاتجاه الاصلاحي التربوي في فكر محمد عبده حينما

عرض على استاذه الافغاني يوما فكرة الذهاب الى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات بغية تعليم وتربية نخبة مختارة من التلاميذ ليكونوا - مستقبلا - من المصلحين (٤٧).

كما ان هذا الاتجاه يتجلى بشكل ظاهر حينما اعتبر عبده ان طريق الخلاص من الهيمنة البريطانية على الشعب المصري يتمثل في الجهاد على منهاج الحكمة، والدأب على العمل الطويل ولو لعدة قرون (٤٨).

موقفه من النزعة العلمانية والقوانين الحديثة: (٤٩)

كان محمد عبده يشعر، كالافغاني، بوجود نوع من الانحطاط الداخلي في المجتمعات الإسلامية. وقد لحظ التطور الذي كانت مصر تمر به مثل: تشريع سلسلة من القوانين الجديدة، وانشاء مدارس على طراز ثقافي جديد، وحديث الناس عن مؤسسات سياسية جديدة. لم يأسف عبده عموما لهذا التطور "بل بقي مقتنعا ابتداء من السبعينات حتى وفاته، بان هذا التطور في خطوطه العريضة لامرد له، وانه في صالح مصر".

مع ذلك فانه وعى "الخطر الكامن فيه: خطر انقسام المجتمع الى دائرتين بدون اتصال حقيقي بينهما: دائرة تنحسر يوما عن يوم. وهي الدائرة التي تسودها شرائع الإسلام ومبادئها الخلقية، ودائرة تتسع يوما بعد يوم، وهي الدائره التي تسيطر عليها المبادئ المستمدة بالاستنباط العقلي من اعتبارات المصالح الدنيوية".

وبعبارة اخرى "كان الخطر متأتيا من نمو النزعة الى توطيد العلمانية في مجتمع يتعارض بجوهره مع تبني العلمانية تبنيا تاما". لقد اعتقد ان ذلك من شأنه ان يؤدي الى الانقسام الواضح في كل ناحية من نواحي الحياة.

ان القوانين - كما يرى محمد عبده - "تتغير بتغير احوال الامم. وهي،لكي تكون فعالة، يجب ان تتصل على نحو ما بمقاييس البلد المطبقة فيه وظروفه، والا عجزت عن القيام بمهمتها الجوهرية وهي توجيه اعمال الانسان وتكوين عاداته...". ولقد "حاول محمد علي وخلفاؤه اصلاح مصر بزرع مؤسسات وقوانين اوربيه في ارضها". ان ذلك أمر "لايمكن تطبيقه" ذلك "ان القوانين المزروعة في غير ارضها لاتؤتي الثمر نفسه، لابل قد تفسده، كما كان حاصلا بالفعل انذاك. فالقوانين المستوردة من اوربا ليست على الاطلاق قوانين حقيقية"، اذ كانت بعيدة عن افهام الناس، وبالتالي لم يحترموها أو يخضعوا لها. ولذلك "اوشكت مصر ان تصبح بلدا بدون قوانين".

مفهوم الوطن (٥٠):

يبين عبده انه لابد لذوي الحياة السياسية من وحدة يرجعون اليها، ويجتمعون عليها. وان خير اوجه الوحدة انما هو الوطن. والوطن عند اهل السياسة المكان الذي ينتسب اليه المرء، ويحفظ حقه فيه، ويأمن فيه على النفس والاهل والمال. ومما قيل فيه:

لاوطن الا مع الحرية، ولا وطن في حالة الاستبداد. اما الوطن الذي لاحق فيه للساكن، ولا امن فيه على المال والروح، فانه يصبح مأوى العاجز، ومستقر من لايجد الى غيره سبيلا. وينقل عبده قولا لحكيم فرنسي نصه: "ماالفائدة من ان يكون وطني كبيرا ان كنت فيه حزينا حقيرا، اعيش في الذل والشقاء خائفا اسيرا".

ويشير عبده الى ان الانتساب الى الوطن مرتبط بالشرف الذاتي للمواطن "فهو يغار عليه ويذود عنه كما يذود عن والده الذي ينتمي اليه، وان كان سيئ الخلق شديدا عليه".

ثم يوجب عبده على المصريين حب وطنهم باعتباره سكنهم الهانئ،وبيتهم الآمن، ومقام نسبتهم المشرف، وموضع حقوقهم وواجباتهم. كما انه يبث الامل في نفوس المصريين، ويرد على المثبطين للهمم،الذين يدعون ان المصريين قد الفوا الذل، وتعودوا احتمال الظلم. وقد ضرب "المثل بفرنسا التي كان شعبها يعاني الرق في ظل النظام الاقطاعي، ثم لم يمنعه ذلك ان ينال حقه".

التعصب الجنسي والتعصب الديني (٥١):

يعتقد عبده "ان التعصب هو الرابطة التي شكل اللّه بها الشعوب" و "ان الشعوب تظل بخير مابقيت قوة الربط بين افراد الامة، فان ضعفت تداعى بنيانها للانحلال". والتعصب قد "يراد به: النعرة على الجنس، ومرجعها رابطة النسب والإجتماع في منبت

واحد". وقد يطلق ايضا "على قيام الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضا".

ويشير عبده الى "المتنطعة من مقلدي الافرنج" الذين يمقتون هذا النوع من التعصب، فيعتبر مذهبهم ليس عقلانيا. فيدافع عن التعصب بكلا مضمونيه: التناصر الجنسي والتناصر الديني مبينا ان "لحمة يصير بها المتفرقون الى وحدة، تندفع عنها قوة لدفع الغائلات وكسب الكمالات، لايختلف شأنها إذا كان مرجعها الدين أو النسب. وقد كان تقدير العزيز العليم وجود الرابطتين في اقوام مختلفة من البشر. وعن كل منهما صدرت في العالم اثار جليلة يفتخر بها الكون الإسلامي".

وينتقد عبده من اسماهم بـ"جماعة من متزندقة هذه الاوقات" الذين "زعموا ان حمية اهل الدين لما يؤخذ به اخوانهم من ضيم، وتضافرهم لدفع مايلم بدينهم من غاشية الوهن والضعف، هو الذي يصدهم عن السير الى كمال المدنية، ويحجبهم عن نور العلم والمعرفة، ويرمي بهم في ظلمات الجهل، ويحملهم على الجور والظلم والعدوان على من يخالفهم في دينهم".. ويرد عليهم مبينا "ان الدين اعظم مقوم للخلق، وان الغلو الذي يطرأ على العصبية الدينية فيدعوا الى اذلال المخالفين في الدين، كالغلو الذي يطرأ على العصبية الجنسية فيدعوا الى اذلال المخالفين في الجنس واستعبادهم".

وجوب الشـــورى (٥٢) :

يعتقد محمد عبده بوجوب الشورى على الحاكم موضحا ان الانسان خلق "محاطا بالشهوات، مكتنفا بالاميال، مقيدا بالاغراض". ومغالبة الشهوات لاتكون الا ممن هو كبير الهمة وذكي الفطنة. وحيث ان أولي الامر ممن يتوجب عليهم مغالبة ومقاومة تلك الجواذب الفطريه،فان الوسيلة الى ذلك هي "مشاورة العارفين العالمين" الذين يمثلون الرأي العام. وان "للرأي العام في مغالبة الاهواء مالايخفى من القوة. ولذلك ترى ان الانسان ربما مال الى شئ،ولكن يمنعه من معاطاته علمه بان الرأي العام لايستحسنه". كذلك فان "الانسان الواحد قاصر وان بلغ مابلغ من اتساع نطاق الفكر عن ان يحيط علما بمصالح عامة، خصوصا إذا كانت مصالح امة كبيرة". وتلك المصالح العامة "تكون بمنزلة الفنون المتنوعة المختلفة التي يعجز الانسان الواحد ان يستوعبها ويستوفيها اطلاعا".

دعوته الى الاصلاح الديني : (٥٣)

تضمنت دعوة محمد عبده الى الاصلاح الديني ثلاث نقاط رئيسية هي:

١- "تحرير الفكر من قيد التقليد حتى لايخضع العقل لسلطان غير سلطان البرهان، ولايتحكم فيه زعماء الدنيا ولا زعماء الدين".

٢- "اعتبار الدين صديقا للعلم لاموضع لتصادمهما، اذ لكل منهما وظيفة يؤديها، وهما حاجتان من حاجات البشر لاتغني احداهما عن الاخرى".

٣- "فهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفة الى ينابيعها الاولى".

التكافل الإجتماعي :(٥٤)

يرفض محمد عبدة النزعة الفردية المغرقة في فرديتها، وينظر الى المجتمع كجسد واحد شديد الترابط والتأثير وبالتالي فان طلب النفع الخاص لايجب ان يكون على حساب النفع العام وانما يكون عن طريق تحقيق النفع العام. بعبارة اخرى، يتوجب ان يعود الكسب الخاص بالنفع على الجماعة أو على عموم النوع الانساني، وان لايحدث ضررا لاحد من ابناء المجتمع عاجلا أو آجلا.

واكثر من ذلك يعتقد عبدة ان المزايا الاقتصادية والإجتماعية التي تعود للفرد انما هي ثمرة للجهد الجماعي وليست نتيجة لجهده الفردي فقط. فالانسان يكتسب المال من الناس بعمله معهم.. ولايصبح غنيا الا بهم ومنهم. ذلك ان الكسب في كافة مجالات الحياة انما ينجم عن استعانة الفرد بالغير، ولن يعينه الغير حتى يرى منفعة مشتركة بينهما.

الظلــم الاقتصادي : (٥٥)

يعارض محمد عبدهٌ "الظلم الإجتماعي الناشئ عن المظالم الاقتصادية والمالية التي يوقعها الانسان باخيه الانسان". ويعتبر هذا الظلم من اشد انواع الظلم الذي يحل بالانسان.

ان الانسان - في معتقد عبدهٌ - لايمكن ان يجمع في قلبه "بين تعلقه بالله، وتعلقه الشديد بالمال، "ذلك ان سلطان المال قد يبلغ من القوة بحيث يهيمن على "قلب الانسان بدلا من الايمان بالله". ويضيف عبدهٌ مؤكدا "ان الاغنياء الذين يحبون اموالهم الى الحد الذي يبخلون بها على المصالح العامة هم كافرون بالله على سبيل الحقيقة لاعلى سبيل المجاز".

الشكل المقترح للدستور المصري في ظل الاحتلال :

في جواب على سؤال وجهه اليه الكاتب الانكليزي (ولفريد بلنت) حول شكل الدستور المرغوب لمصر في ظل الاحتلال البريطاني اقترح محمد عبده مايلي: (٥٦)

١- تكون السلطة التشريعية محصورة في مجلس نواب أو وكلاء مهمته تشريع القوانين كافة، وله الحق في مسائلة الوزراء عن تنفيذ القوانين، ومحاسبتهم على اخطائهم.

٢- تتمثل السلطة التنفيذية في الوزارة. ويتم اختيار الوزراء من بين اعضاء مجلس النواب. وتقوم الوزارة بتنفيذ القوانين، وتضطلع

بجميع المسائل الحكومية التي لاصلة لها بالتشريع.

٣- عدم السماح للخديوي بالتدخل مطلقا في المسائل الحكومية وخصوصا في المصالح المختصة بالتعليم الديني والمحاكم الشرعية والاهلية وتوزيع الرتب والنياشين.

٤- الغاء وظائف جميع المستشارين المهيمنين على اعمال الحكومة.

٥- وجوب ان يكون رئيس الوزراء مسلما.

٦- يكون جميع الموظفين الحكوميين - من مديرين ووكلاء مديريات وقضاة المحاكم واعضاء النيابة - من المصريين باستثناء تعيين بعض الانكليز كمفتشين اوفي وظائف متخصصة لايوجد من يشغلها من المصرين.

٧- اعادة تنظيم شؤون المعارف والتعليم باعتبارها من اهم الامور التي يبدأ مجلس النواب بها.

٨- وجوب ان يكون للمصريين جميع الوظائف العسكرية في الجيش باستثناء بقاء السردار الانكليزي وبعض الضباط الانكليز.

٩- قيام الحكومة الانكليزية بضمان تطبيق الدستور والمحافظة عليه من تدخل الخديويين.

لقد وصفت اقتراحات محمد عبده هذه بأنها "دعوة الى حكومة برلمانية عصرية، وليس الى دولة اسلامية" (٥٧).

ويبدو انه انطلق من ظروف المرحلة التي كانت تمر بها مصر انذاك.

موقفه من الدولة العثمانية (٥٨):

نقل عن محمد عبده قوله اثناء اقامته في بيروت عام ١٨٨٦م: "ان المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثالثة العقائد بعد الايمان بالله ورسوله. فانها وحدها الحافظة لسلطان الدين، الكافلة لبقاء حوزته. وليس للدين سلطان في سواها..". وعقب عودة عبده الى مصر كان يصرح "بأنه يرى وجوب ان تنصرف البلاد العثمانية الى ترقية نفسها بنفسها من غير معاداة ولامباراة لتركيا، وان تنتظر الفرص للاستقلال".

وبعد سفر عبده الى الاستانة وعودته منها ابدى كرهه للترك، وشنع بفساد الادارة وباستبداد السلطان عبد الحميد. الا انه مع ذلك "لم يكشف عن عدائه لتركيا. بل ظل-على العكس-يصرح بان الخلاف بين مصر وتركيا، اوبين العرب وبين تركيا لاتستفيد منه الاالدول الاوربية، وخصوصا انجلترا". ويتضح موقفه هذا بشكل جلي حين قال لتلميذه رشيد رضا عقب انتصار الترك على اليونان عام ١٨٩٧م: "ان كثيرا من وجهاء المصريين يكرهون الدولة العثمانية ويذمونها... وانا ايضا اكره السلطان... ولكن لايوجدمسلم يريد بالدولة سوءً، فانها سياج في الجملة".

المبحث الثاني

عبد الرحمن الكواكبي

(١)

الفرع الاول : في حياتــه

- ولد في حلب عام ١٢٧١هـ / ١٨٥٤م من بيت عربي ينتسب الى الاسرة النبوية.

- اشتهر آل الكواكبي خلال عدة قرون في ميادين العلم والفقه وكانت منهم شخصيات متميزة مثل: محمد أبو يحيى الكواكبي (ت ٨٩٧ هـ)، واحمد بهائي الكواكبي (والد عبد الرحمن) (ت ١٨٨٢م).

- درس العلوم المختلفة بما فيها الرياضية والطبيعية. كما انه تعلم واتقن اللغة التركية والفارسية. وقد قيل عن اتقانه التركية بأنه "اصبح موسوعة في معارفها.." وكان من اساتذته الشيخ محمد علي الكحيل امين الفتوى في حلب، والاديب التركي خورشيد.

- اهتم الكواكبي بالمطالعة الكثيرة. وكان يتابع صحف اسطنبول التي تصل الى حلب وفيها الكثير المترجم عن الغرب. ويقال انه تأثر بالفكر الاوربي الليبرالي، وانه اقتبس بعض مبادئه التي لها

جذور في التقاليد العربية والإسلامية.

- اتسع افق الكواكبي حين بلغ سن الشباب (نحو العشرين من عمره) فقد كان يعيش في وسط ثقافي رفيع، من حوله ابوه واهله وهم علماء وادباء صلحاء وعلى مقربة منه المدرسة الكواكبية التي كانت مصنعاًلكثير من شيوخ العصر تعلموا فيها واخذوا عن اساتيذها. فسار على سنة من قبله وبلغ الى مابلغوا اليه من ثقافة ورفعة.

- في سن الثانية والعشرين من عمره اصبح محررا غير رسمي لجريدة (فرات) وهي الجريدة الرسمية التي كانت تصدرها الحكومة في اللغتين العربية والتركية. ولهذه الجريدة تاريخ حافل فقد اسسها المؤرخ التركي الشهير احمد جودت باشا سنة ١٨٦٧م حين كان واليا على حلب وجعلها بعنوان (غدير الفرات) وظلت تصدر سنتين بهذا العنوان، ثم حذفت كلمة (غدير) واصبحت فرات فحسب. ظلت الجريدة مستمرة في الصدور اربعا واربعين سنة حتى سنة ١٩١١م.

- بعد ذلك بعام اصبح الكواكبي محررا رسميا لهذه الجريدة.

- في ١٨٧٨م أنشأ الكواكبي جريدة (الشهباء) وهي اول جريدة عربية صدرت في حلب. ويقول احد اعلام حلب في تلك الفترة كامل الغزي: "ان هذه الصحيفة كانت اول معلن اذاع بين الناس فضل هذا العبقري (اي الكواكبي) وكشف لهم ماكان منطويا عليه من المنزلة الرفيعة في عالم الادب والسياسة". وبسبب دعوة

الكواكبي الى الاصلاح السريع ونقده الكثير الموجه الى الوالي وموظفي الدولة مشيرا من طرف خفي الى استبداد السلطان عبد الحميد اغلقت السلطات الصحيفة بعد فترة قصيرة، ولم يكن قد صدر منها اكثر من خمسة عشر عددا.

- في عام ١٨٧٩م أنشأ الكواكبي جريدة (الاعتدال) بالعربية والتركية، الا ان السلطات عطلتها ايضا بسبب خشيتها مما تضمنته من آراء.

- شغل الكواكبي مراكز وظيفية متعددة في فترات متعاقبة منها :

١- عضو محكمة التجارة بولاية حلب.

٢- رئيس بلدية حلب.

٣- رئيس غرفة التجارة في حلب.

٤- رئاسة المصرف الزراعي.

٥- رئاسة كتاب المحكمة الشرعية في حلب.

كما انه "عمد الى فتح مكتب للمحاماة خاص به، يفتي فيه اصحاب الدعاوي ويسطر اللوائح الاعتراضية، ويحرر معروضات المتظلمين من الحكام، مما يقدمه عادة ابناء الشعب الى المراجع العليا،ويفيد المراجعين من المحامين ويرشدهم فيما يشكل عليهم من احكام الانظمة والقوانين".

لقدأظهر الكواكبي خلال هذه المراتب الوظيفية والمحاماة كفاية في الادارة،وتعففا عن المال، واخلاصا وحبا للشعب، ودفعا للظلم والاستبداد.

- زار اسطنبول بقصد السياحة وربما كان يقصد من تلك السياحة دراسة اوضاع الاستبداد في عاصمة الدولة نفسها. وقد بعث اليه الشيخ ابو الهدى الصيادي جماعة من حاشيته ونقلوه الى منزله مظهرا الاغتباط بقدومه "واحله في منزله، ولعل هذا الالتفات كان من السلطان نفسه"لكسب ود الكواكبي اليه. وقد أقام في اسطنبول بضعة اشهر عاد بعدها الى حلب.

- بسبب معارضته للسلطان عبد الحميد وحكمه تعرض الى الاعتقال. كما ان خصومه دبروا حادث اغتصاب اراضي مزرعته، والاعتداء عليه ولذلك اضطر الى الهجرة - خفية - الى مصر عام ١٨٩٩م.

- في مصر تعرف على حلقات الشيخ محمد عبده الفكرية وقامت علاقات وديه وثيقة بينه وبين شخصيات سورية اضطرت الى اللجوء الى مصر قبله مثل رشيد رضا (صاحب مجلة المنار)،ومحمد كرد علي، وعبد القادر المغربي،وعبد الحميد الزهراوي. وكانوا جميعا مشهورين في ميدان الكتابة والفكر.

- اشتهر الكواكبي في مصر، وخاصة عندما نشر كتابه (ام القرى) الذي الفه حينما كان بحلب ثم ازدادت شهرته حين نشر مقالات له عن الاستبداد في جريدة (المؤيد) (*) ومجلة (المنار) وقد جمع المقالات في كتاب اسماه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد).

- في كتاب (ام القرى) نظر الكواكبي في احوال الشعوب

العربية والإسلآمية وكيف يمكن اصلاحها. فلقد اطلق اسم جمعية ام القرى على مؤتمر وهمي تخيل اجتماعه في مكة، حضره مندوبون من مختلف البلاد الإسلآمية لبحث اوضاع المسلمين واسباب انحدارهم وضعف قوتهم.

اما كتاب (طبائع الاستبداد) فقد تضمن ارائه في الحكم والحكام ومساوئ الاستبداد.

- طاف الكواكبي في كثير من البلاد الإسلآمية فقد "اوغل في اواسط جزيرة العربَ" و "قطع صحراء الدهناء في اليمن" كما "تحول الى الهند فشرقي افريقيا، وطاف مصر والسودان وزنجبار والحبشه وسواحل افريقيا الشرقية والغربية، وسواحل المحيط الهندي، ووصل الى كراتشي وبومباي. "وعاد من هذه الرحلة بمعلومات وافرة عن حالة البلاد الزراعية والمعدنية، حتى انه استحضر نماذج المعادن، من تلك الاصقاع".

- توفي عام ١٩٠٢ م (١٣٢٠هـ) في القاهرة. وقدشاع في كثير من الاوساط ان الرجل مات مسموما.

الفرع الثاني : في افكاره ومواقفه

اسباب ضعف الامة (٢)

في كتابه (ام القرى) يلخص الكواكبي ماذكره اعضاء مؤتمر ام القرى من اسباب لضعف الامة فيرى انها تتوزع الى ثلاثة انواع: دينية، وسياسية، واخلاقية.

أ- الاسباب الدينية:

يذكر الكواكبي ثلاثة وعشرون سببا منها:

١- تأثير عقيدة الجبر في افكار الامة.

٢- الاسترسال في التخالف والتفرق في الدين.

٣- تشدد الفقهاء المتأخرين في الدين خلافا للسلف.

٤- اعتقاد منافاة العلوم الحكمية والعقلية للدين.

٥- الاستسلام للتقليد وترك التبصر والاستهداء.

٦- التعصب للمذاهب ولاراء المتأخرين وهجر النصوص ومسلك السلف.

٧- نبذ الحرية الدينية، جهلا بمزيتها.

٨- تكليف المسلم نفسه مالا يكلفه به اللّه، وتهاونه فيما هو مأمور به.

ب- الاسباب السياسية:

ويذكر الكواكبي ستة عشر سببا منها:

١- السياسة المطلقة من السيطرة والمسؤولية.

٢- حرمان الامة من حرية القول والعمل، وفقدانها الامن والامل.

٣- فقد العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الامة.

٤- قلب موضوع اخذ الاموال من الاغنياء واعطائها للفقراء.

٥- فقد قوة الرأي العام بالحجر والتفريق.

٦- اصرار اكثر الامراء على الاستبداد عنادا واستكبارا.

٧- انغماس الامراء في الترف ودواعي الشهوات.

٨- حصر الاهتمام السياسي بالجباية والجندية فقط.

ج- الاسباب الاخلاقيـــة:

ويذكر الكواكبي سبعة عشر سببا منها:

١- الاستغراق في الجهل والارتياح له.

٢- استيلاء اليأس من اللحاق بالفائزين في الدين والدنيا.

٣- الاخلاد الى الخمول ترويحا للنفس.

٤- فقد التناصح وترك البغض في الله.

٥- انحلال الرابطة الدينية.

٦- فساد التعليم والوعظ والخطابة والارشاد.

٧- فقد التربية الدينية والاخلاقية.

٨- غلبة التخلق بالتملق تزلفا وصغارا.

ثم يضيف الكواكبي اسباب اخرى منها مايتعلق بالاوضاع السياسية والادارية في الدولة العثمانية مثل: فساد ومركزية الادارة العثمانية، فرض القوانين دون مراعاة ظروف كل قطر من الاقطار،

عدم كفاءة الموظفين والولاة، كبت الحريات وعدم اشراك المواطنين في الحكم. ومنها اسباب اخرى شتى مثل: الغفلة عن ترتيب شؤون الحياة، وعدم توزيع الاعمال توزيعا عادلا، وترك الاعتناء بتعليم النساء. والاعتزال في الحياة والتواكل.

الادوار المناسبة للقوميات المختلفة (٣)

اعتقد الكواكبي ان لكل من القوميات المختلفة "صفة خاصة تؤهلها للقيام بمهمة أو دور افضل من غيرها". ولاجل تحقيق وحدة متينة "يجب ان يعطى لكل قومية الدور المناسب لها". فمثلا يرى "ان معاناة حفظ الحياة السياسية ولاسيما الخارجية متعينة على الترك العثمانيين". وان "القيام بمهام الحياة الجندية يناسب ان يتكفل بها الافغان وتركستان والخزر والقوقاس يمينا ومراكش وامارات افريقيا شمالا". اما العرب فان "حفظ الحياة الدينية متعينة عليهم لايقوم فيها مقامهم غيرهم مطلقا، وان انتظار ذلك من غيرهم عبث محض". وبذلك فانهم يضطلعون بمهمة انهاض الدين الإسلآمي وقيادة الدولة العربية الإسلآمية وذلك لاسباب كثيرة منها:

١- الجزيرة العربية هي مشرق النور الإسلآمي.

٢- وجود الكعبة الشريفة في الجزيرة.

٣- موقع الجزيرة المتوسط بين اقصى آسيا شرقا واقصى افريقيا غربا.

٤- بعد الجزيرة عن التأثير الاجنبي.
٥- الفقر الطبيعي للجزيرة يبعد عنها الطامعين والمزاحمين.
٦- عرب الجزيرة هم مؤسسو الجامعة الإسلامية.
٧- لم يزل الدين عند عرب الجزيرة حنيفا سلفيا.
٨- ان عرب الجزيرة هم اقدم الامم مدنية.
٩- لغة العرب عموما اغنى لغات المسلمين في المعارف.ومصونه بالقرآن الكريم.
١٠- لغة العرب هي اللغة العمومية بين كافة المسلمين.
١١- العرب انسب الاقوام لان يكونوا مرجعا في الدين وقدوة للمسلمين حيث كان بقية الاقوام قد اتبعوا هديهم ابتداء، فلا يأنفون عن اتباعهم اخيرا.

مفهوم الحريه(٤)

ان الحرية-كما يفهما الكواكبي - هي "بان يكون الانسان مختارا في قوله وفعله لايعترضه مانع ظالم". وان "الحرية هي روح الدين"وهي "اعز شئ على الانسان بعد حياته.وان بفقدانها تفقد الامال، وتبطل الاعمال، وتموت النفوس، وتتعطل الشرائع، وتختل القوانين.

وللحرية فروع (او جوانب عملية) منها:
١- تساوي المواطنين في الحقوق وحقهم في محاسبة الحكام.
٢- حرية التعليم.

٣- حرية الخطابة والمطبوعات.
٤- حرية المباحثات العلمية.
٥- الامن على الدين والارواح.
٦- الامن على الشرف والاعراض.

المطالبة بالمجالس النيابية الشعبية (٥)

طالب الكواكبي "بقيام مجالس نيابية تمثل الشعب، وبرر دعوته هذه على اساس التعاليم الإسلآمية التي تقول بالشورى". لكن "الكواكبي...لم يشرح كيف تطورت فكرة الشورى وهي مشاورة اهل الحل والعقد مع بقاء القرار الاخير بيد الخليفة أو الامام الى فكرة مجالس برلمانية انتخابية بالمعنى الاوربي الحديث".

الخلافـــة (٦)

اعتقد الكواكبي بوجوب "اقامة خليفة عربي قرشي مستجمع للشرائط في مكة"، وتكون مبايعته مرتبطة بتوافر تلك الشرائط. وتتجدد البيعة كل ثلاث سنوات. ويرتبط حكم الخليفة بهيئة الشورى العامة التي تمثل جميع السلطنات والامارات الإسلآمية. وتنحصر وظائف الهيئة "في تمحيص امهات المسائل الدينية التي لها تعلق مهم في سياسة الامة، وتأثير قوي في اخلاقها ونشاطها". كما يناط بهذه الهيئة مهمة انتخاب الخليفة الذي ينيب عنه من يترأس هذه الهيئة. ويمارس الخليفة الحكم المباشر في ولاية

الحجاز، ولايحق له التدخل في الشؤون السياسية والادارية للسلطنات والامارات التابعة سوى المصادقة على تولية "السلاطين والامراء التي تجري احتراما للشرع على حسب اصولهم القديمة في وراثاتهم للولاية". كما ان الخليفة "لايكون تحت امره قوة عسكرية مطلقا، ويذكر اسمه في الخطبة قبل اسماء السلاطين، ولايذكر في المسكوكات". اما مهمة حفظ الامن في ولاية الحجاز فتكون "بقوة عسكرية تتألف من الفين الى ثلاثة الاف من جنود مختلطة ترسل من قبل جميع السلطنات والامارات". وتكون القيادة العامة لهذه القوة "منوطة بقائد من قبل احدى الامارات الصغيرة".

ويبدو مما ذهب اليه الكواكبي في معتقده هذا ان الخلافة تتحول لديه الى مجرد رئاسة روحية ومعنوية. اما الادارة الفعلية فهي من اختصاص الامارات والسلطنات. وقد يعتبر ذلك محاولة منه لفصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية. كما ان ذلك قد يمثل اتجاها عمليا يتضمن "تطبيق اللامركزية الادارية التي تأخذ بعين الاعتبار الاختلاف في طبائع وعادات الشعوب المختلفة". ويقال ايضا ان الكواكبي قد تأثر - في منحاه هذا - "بالنظام الاتحادي في المانيا والولايات المتحدة الامريكية".

الحكم الاستبدادي والفوارق الإجتماعية (٧)

يرى الكواكبي ان الحكم المستبد مسؤول عن اتساع الفوارق الإجتماعية والتناقض الكبير بين الغني والفقير. ذلك "لان الفئة المستبدة أو الحكم المستبد يبيح للاغنياء الحصول على المال بانواع من الغلبة والخداع. ويدفع الحكم الاستبدادي الناس الى الكسل والخمول وتعطيل قدراتهم خوفا من تحولهم ضده".

ان الكواكبي من جهة اخرى لم يجد "سببا في معارضة الاثراء شريطة ان يكون نتيجة عمل مشروع وليس على حساب الاخرين". مع ذلك فان الكواكبي ينتقد الافراط "بالثراء الذي هو مهلكة للاخلاق الحميدة في الانسان". ويضيف بان "الواجب الديني والاخلاقي يوجب الاخذ من الغني لمساعدة الفقير".

ومن اجل تحقيق عدالة اجتماعية دعا الكواكبي الى:

١- تحديد الملكية الزراعية.

٢- توفير الخدمات العامة للجميع.

٣- منع الاحتكارات.

ان دعوة الكواكبي الى ازالة الفوارق الإجتماعية لاتعني "ان يتساوى العالم الذي صرف زهرة حياته في تحصيل العلم النافع أو الصنعة المفيدة بذاك الجاهل النائم في ظل الحائط، ولا ذاك التاجر المجتهد المخاطر بالكسول الخامل".

ويؤكد الكواكبي - بالنتيجة - على ان التقيد بتعاليم الإسلام

كاف "لتحقيق الاصلاح الإجتماعي المنشود وذلك عن طريق الزكاة والصدقة والخمس والخراج، والعمل على اساس الامر بالمعروف والنهي عن المنكر".

اثر الاستبداد في افساد الاخلاق(٨)

يبين الكواكبي ان الاخلاق لاتكون اخلاقا مالم تكن معتمدة على قانون فطري. وهذا القانون يسميه الناس (الناموس). واسير الاستبداد، لايكون صاحب ناموس اذ "هو كالحيوان المملوك العنان، يقاد حيث يراد، ويعيش كالريش يهب حيث يهب الريح، لانظام ولا ارادة".

ويتساءل الكواكبي: ماهي الارادة؟ فيجيب: "هي ام الاخلاق، هي ماقيل تعظيما لشأنها: لو جازت عبادة غير الله لاختار العقلاء عبادة الارادة!". انها "تلك الصفة التي تفصل الحيوان عن النبات في تعريفه بأنه متحرك بالارادة". واسير الاستبداد الفاقد للارادة هو مسلوب حق الحيوانية فضلا عن الانسانية، يعمل بامر غيره لابإرادته".

ان "اقوى ضابط للاخلاق النهي عن المنكر بالنصيحة والتوبيخ". وهو في عهد الاستبداد غير مقدور عليه الا لقلة من ذوي المنعة، وهؤلاء لايمكنهم توجيه نصحهم لغير المستضعفين الذين لايملكون ضررا ولانفعا، بل ولايملكون من انفسهم شيئا". كما ان موضوع نهيهم ونصحهم ينحصر في "الرذائل النفسية الشخصية فقط"

مما هو معروف لدى الجميع.

اما المتصدون للوعظ والارشاد في عهد الاستبداد فيكونون مطلقا - وليس غالبا - من المتملقين المرائين "وما ابعد هؤلاء عن التأثير. لان النصح الذي لااخلاص فيه هو بذر عقيم لاينبت، وان نبت كان رياء كأصله".

اما النهي عن المنكر مع الارادة الحرة "فيمكن لكل غيور على نظام قومه ان يقوم به بامان واخلاص"، ويوجهه الى الضعفاء والاقوياء سواء، وبامكانه ان يخوض "في مواضيع تخفيف الظلم ومؤاخذة الحكام.»

وبما ان "ضبط اخلاق الطبقات العليا من الناس من اهم الامور، اطلقت الامم الحرة حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات مستثنية القذف فقط. ورأت ان تحمل مضرة الفوضى في ذلك خير من التحديد"ذلك انه "لامانع للحكام ان يجعلوا الشعره من التقييد سلسلة من حديد، يختقون بها عدوتهم الطبيعية اي الحرية".

الاستبداد وافساد الدين (٩)

يرى الكواكبي ان الاستبداد "مفسد للدين في اهم قسميه اي الاخلاق، واما العبادات منه فلايمسها لانها تلائمه في الاكثر. ولهذا تبقى الاديان في الامم المأسورة عبارة عن عبادات مجردة صارت عادات، فلا تفيد في تطهير النفوس شيئا، ولاتنهي عن فحشاء ولامنكر" وذلك "لفقد الاخلاص فيها تبعا لفقده في النفوس التي

الفت ان تتلجأ وتتلوى بين يدي سطوة الاستبداد" بما فيه من "الكذب والرياء والخداع والنفاق".

ولذلك لايستغرب في الاسير الاليف على تلك الحال ان يستعمل ماالفه من عادات مشينة مع ربه ومع والديه ومع قومه وجنسه وحتى مع نفسه.

الاستبداد والعلم (١٠)

يعتقد الكواكبي انه "ليس من غرض المستبد ان تتنور الرعية بالعلم" وان "المستبد لايخشى علوم اللغة" ولايخاف "من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد، المختصة مابين الانسان وربه". ولكنه ترتعد فرائصه "من علوم الحياة، مثل الحكمة النظرية، والفلسفة العقلية، وحقوق الامم وطبائع الإجتماع، والسياسة المدنية، والتاريخ المفصل، والخطابة الادبية ونحو ذلك من العلوم التي تكبر النفوس وتوسع العقول وتعرف الانسان ماهي حقوقه، وكم هو مغبون فيها، وكيف الطلب، وكيف النوال، وكيف الحفظ".

ويضيف الكواكبي مبينا ان المستبد يكره" ان يرى وجه عالم عاقل يفوق عليه فكرا، فإذا اضطر لمثل الطبيب والمهندس يختار الغبي المتصاغر المتملق".

ويؤكد الكواكبي انه "بين الاستبداد والعلم حربا دائمة وطرادا مستمرا: يسعى العلماء في تنوير العقول ويجتهد المستبد في اطفاء نورها، والطرفان يتجاذبان العوام" الذين "هم قوة المستبد وقوته".

وإذا ما "ارتفع الجهل وتنور العقل زال الخوف، واصبح الناس لاينقادون طبعا لغير منافعهم... وعند ذلك لابد للمستبد من الاعتزال أو الاعتدال".

ويخلص الكواكبي الى القول "انه ماانتشر نور العلم في امة قط الا وتكسرت فيها قيود الاسر، وساء مصير المستبدين...".

الاستبداد وافساد التربيــة (١١)

يقول الكواكبي في افساد الاستبداد للتربية ان "الاستبداد يضطر الناس الى استباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل، والى مراغمة الحس واماتة النفس..." وغير ذلك. وينتج من هذا انه يربي الناس على "هذه الخصال الملعونة".

وبناء على ذلك، "يرى الاباء ان تعبهم في تربية الابناء التربية الاولى... لابد ان يذهب عبثا تحت ارجل تربية الاستبداد، كما ذهبت قبلها تربية ابائهم لهم، أو تربية غيرهم لابنائهم سدى". كما "ان عبيد السلطة التي لاحدود لها هم غير مالكين انفسهم، ولاهم آمنون على انهم يربون اولادهم لهم، بل هم يربون انعاماً للمستبدين واعوانا لهم عليهم" (اي على ابائهم).

ويضيف الكواكبي "ان الاولاد في عهد الاستبداد، هم سلاسل من حديد يرتبط بها الاباء على اوتاد الظلم والهوان والخوف والتضييق. فالتوالد،من حيث هو، زمن الاستبداد حمق، والاعتناء بالتربية حمق مضاعف".

ويؤكد الكواكبي أن اسراء الاستبداد لايتمتعون بالملذات الحقيقية كلذة العلم وتعليمه، ولذة المجد، ولذة احراز مقام في القلوب، ولذة نفوذ الرأي الصائب وغيرها من الملذات الروحية.. بل ان ملذاتهم مقتصرة على جعل "بطونهم مقابر للحيوانات، ان تيسرت، والا فمزابل للنباتات"، ومنحصرة في استفراغهم الشهوة "كأن اجسامهم خلقت مقابل دمامل جرب على اديم الارض... وظيفتها توليد الصديد ودفعه".

ان هذا الشره البهيمي الناشئ عن فقدان الملذات الحقيقية "يعمي الاسراء ويرميهم بالزواج والتوالد" مع ان "العرض، زمن الاستبداد، كسائر الحقوق غير مصون، بل هو معرض لهتك الفساق من المستبدين والاشرار من اعوانهم... خصوصا في الحواضر الصغيرة والقرى المستضعف اهلها".

المجد الصحيح والتمجد (١٢)

يقصد الكواكبي بـ(المجد) "احراز المرء مقام حب واحترام في القلوب، وهو مطلب طبيعي شريف لكل انسان" حيث تتوق اليه النفوس وتحن اليه اعناق النبلاء، في السعي الى الرفعة والنبل. ان هذا (المجد الصحيح) لاينشأ في ظل الاستبداد، وانما ينشأ في ظله طبقة ممن سماهم "المتمجدين". ووصف (التمجد) و(المتمجدين) بقوله ان التمجد خاص بالادارات المستبدة، وهو القربى من المستبد بالفعل أو بالقوة . وبعبارة اخرى: ان "التمجد هو ان

ينال المرء جذوة نار من جهنم كبرياء المستبد ليحرق بها شرف المساواةفي الانسانية" . وبتعريف اجلى "هو ان يتقلد الرجل سيفا من قبل الجبار يبرهن به على انه جلاد في دولة الاستبداد" . وبتعبير موجز "هو ان يصير الانسان مستبدا صغيرا في كنف المستبد الاعظم" .

ويكشف الكواكبي الحال الحقيقية للمتمجدين حين يبين بأنهم "يريدون ان يخدعوا العامة، ومايخدعون غير نسائهم اللاتي يتفحفحن بين عجائز الحي، بأنهم كبار العقول كبار النفوس احرار في شؤونهم لايزاح لهم نقاب، ولا تصفع منهم رقاب، فيحوجهم هذا المظهر الكاذب لتحمل الاساءات والاهانات التي تقع عليهم من قبل المستبد، بل تحوجهم للحرص على كتمها، بل على اظهار عكسها، بل على مقاومة من يدعي خلافها، بل على تغليط افكار الناس في حق المستبد، وابعادهم عن اعتقاد ان من شأنه الظلم" . وبذلك "يكون المتمجدون اعداء للعدل، انصارا للجور... وهذا مايقصده المستبد من ايجادهم والاكثار منهم..." .

فكرة التوحيد ورفض الاستبداد (١٣)

من اجل تدعيم موقفه المعارض للاستبداد يستدل الكواكبي "بأدلة دينية ويتخذ من فكرة التوحيد المتمثله بـ(لا اله الا اللّه) حجة ضد الاستبداد الذي يعتمد على طاعة المسلم العمياء لسيده، تلك (الطاعة) الواجبة للخالق فقط" .

فضل الكواكبي التبشير والتوعية كاسلوب للتغيير. وقد اعتبر ذلك افضل طريق لتحقيق اهدافه الاصلاحية. ويعلق على كيفية الخلاص من الاستبداد قائلا: "ان الامة إذا ضربت عليها الذلة والمسكنة... حتى انها تصير كالبهائم، أو دون البهائم، لاتسأل عن الحرية، ولاتلتمس العدالة، ولاتعرف للاستقلال قيمة، أو للنظام مزية، ولاترى لها في الحياة وظيفة غير التابعية للغالب عليها... وقد تنقم على المستبد نادرا، ولكن طلبا للانتقام من شخصه، لاطلبا للخلاص من الاستبداد، فلا تستفيد شيئا، انما تستبدل مرضا بمرض...". ان مثل هذه الامة كما يعتقد الكواكبي "قد تقاوم المستبد بسوق مستبد اخر...فإذا نجحت لايغسل هذا السائق (المستبد الجديد) يديه الا بماء الاستبداد، فلا تستفيد ايضا شيئا، انما تستبدل مرضا مزمنا بمرض جديد".

ويخلص الكواكبي الى "ان الوسيلة الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقي الامة في الادراك والاحساس، وهذا لايتأتى الا بالتعليم والتحميس (رفع المعنوية)". ويتوجب "قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد"، أو بعبارة اخرى، ضرورة "معرفة الغاية شرط طبيعي للاقدام على كل عمل". والغاية يجب ان تتوافق مع رأي الكل أو رأي الاكثرية.. ويجب اعلانها بين الناس، وحملهم "على النداء بها وطلبها من عند انفسهم".

المبحث الثالث

محمد رشيد رضا

الفرع الاول : في حياته

- ولد رشيد رضا عام ١٨٦٥ في بلدة القلمون قرب طرابلس الشام من عائلة شبيهة بعائلة محمد عبده من حيث قرويتها ومكانتها في العلم والتقوى (١).

- عاش رشيد رضا في فترة تميزت "بظاهرة بارزة هي انحلال المجتمع التقليدي" وانهماك "العالم العربي في صعوبات التفتيش عن صيغ جديدة لتركيب اجتماعي يؤمن استقلالية الذات العربية من جهة وانتمائها الخلاق لركب الحضارة الانسانية الحديثة من جهة ثانية. هي ازمة تكون حادة تشمل مختلف انواع العلاقات السياسي منها والاقتصادي والثقافي والروحي". وقد كانت معاصرة رشيد رضا لهذه الفترة متمفة بالوعي والهمة والجرأة (٢).

- درس في مطلع حياته في (الكتاب)، الا انه تمكن بعد ذلك "ان يستفيد من التربية الحديثة، فاستقى شيئا من العلوم الجديدة، وتعلم اللغة الفرنسية.. " (٣).

- تأثر ببعض الشخصيات العربية الإسلامية البارزة في ميدان

الفكر العربي الإسلامي ولاسيما أبو حامد الغزالي في كتابه (احياء علوم الدين) (٤). كما انه تأثر بملامح العلم الحديث وعالم اوربا وامريكا (٥).

- التحق باحدى الطرق الصوفية، ومارس الحياة الروحية على يد شيخ من مشايخها. لكنه مالبث ان شعر باخطار الطرق الصوفية لما فيها من تحويل "التقوى الداخلية المنضبطة بالشريعة الى تمارين صوفية طليقة من قيود الشريعه اتخذت لنفسها طقوسا وعقائد خاصة بها". لذلك غادرها بعد ان انفجرت شكوكه بصورة عنيفة (٦).

- تعرف على افكار الافغاني ومحمد عبده. كما اطلع على مجلة (العروة الوثقى) في اوائل عهد صدورها. الا انه لم يحصل على المجموعة الكاملة للمجلة الا بعد نحو عشر سنوات. لقد اثرت افكار (العروة الوثقى) في رشيد رضا تأثيرا عميقا (٧). فهو يقول: "انني رأيت في محفوظات والدي بعض نسخ الجريدة فكان كل عدد منها كسلك من الكهرباء اتصل بي فاحدث في نفسي من الهزة والانفعال، والحرارة والاشتعال، ماقذف بي من طور الى طور ومن حال الى حال... وانما كان الاثر الاعظم لتلك المقالات الاصلاحية الإسلامية، ويليه تأثير المقالات السياسية في المسألة المصرية، والذي علمته من نفسي بالخبر ومن غيرى بالخبر ومن التاريخ انه لم يوجد لكلام عربي في هذا العصر ولا في قرون قبله بعض ما كان لها من اصابة موقع الوجدان من القلب، والاقناع من العقل، ولاحد للبلاغة الا هذا" (٨).

- لقد راودت رشيد رضا فكرة الذهاب الى اسطنبول للالتحاق بالافغاني، الا ان ذلك لم يتحقق (٩).

- التقى بمحمد عبده اثناء زيارة الاخير الى طرابلس في نفس فترة اطلاعه على (العروة الوثقى). كما التقى به ثانية اثناء زيارة عبده لطرابلس مرة اخرى عام ١٨٩٤ . ولقد غدا رشيد رضا ابتداء من هذه الفترة وحتى وفاته "تلميذه الامين وشارح افكاره وحامي سمعته ومؤرخ حياته" (١٠).

- غادر سوريا الى القاهره عام ١٨٩٧ . وفي السنة التالية "اصدر العدد الاول من مجلة "المنار" التي اصبحت منبرا للدعوة الى الاصلاح وفقا لمبادئ محمد عبده" (١١). ولقد استمر في اصدارها بانتظام تقريبا حتى وفاته في عام ١٩٣٥ (١٢).

- تعتبر (المنار) بمثابة سجل حافل لحياة رشيد رضا، ذلك انه كان يبث فيها تأملاته الروحية وشروحاته العقائدية وآراءه في السياسات العالمية وتفسيره للقرآن الكريم (الذي سماه (تفسير المنار)، والذي اعتمد اساسا على محاضرات محمد عبده). ولقد كتب رشيد رضا مجموعة كبيرة من المقالات نشرت اولا في (المنار) ثم بعدئذ في كتب منفصله. كما انه كتب سيرة موسعة لمحمد عبده بعنوان (تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده) بثلاثة اجزاء، ربما يمكن اعتبارها "اهم مصدر لتاريخ الفكر العربي الإسلامي في اواخر القرن التاسع عشر" (١٣).

- عقب وفاة محمد عبده، واتساع حركة المعارضة للحكم

لمردي العثماني "تأسس في القاهرة لجنة اطلق عليها اسم (الجمعية الشورى العثمانية). تولى رئاستها رشيد رضا" (١٤). وانشغل رشيد رضا في كتابة مقالات في المنار "عن الاستبداد والحكومة الحميدية. وحكم الشورى، وطرق اصلاح الدولة العثمانية" (١٥). كما انه تابع هذا الخط "في المرحلة اللاحقة، أي مع الانقلاب العثماني وسياسة الاتحاديين العنصرية. ثم مع الحرب الأولى وما اعقبها من احداث مصيرية" (١٦).

- شارك رشيد رضا في المؤتمر الإسلامي الأول الذي عقد في مكة في ١٩٢٦ . كما ساهم في المؤتمر الثاني الذي عقد في القدس عام ١٩٣١ (١٧).

- لعب دورا في كفاح سورية السياسي منذ حركة الاتحاد والترقي عام ١٩٠٨ وحتى وفاته. وذلك من خلال "حزب اللامركزية قبل ١٩١٤، وفي المفاوضات التي جرت في اثناء الحرب مع البريطانيين، وكرئيس للمؤتمر السوري في ١٩٢٠، وكعضو للوفد السوري الفلسطيني الى جنيف في ١٩٢١، وفي اللجنة السياسية في القاهرة عند وقوع الثورة السورية عامي ١٩٢٥و١٩٢٦" (١٨).

الفرع الثاني : في افكاره ومواقفه

اتجاهه الاصلاحي

من المعروف ان رشيد رضا كان يترسم خطى استاذه محمد عبده في حياته، وتابعه فيها - على الغالب - بعد مماته حين اتجه اتجاها فكريا اصلاحيا يعتمد التربية والتوعية طريقا لتحقيق الاهداف الاصلاحية. وقد اوضح رشيد رضا ذلك بجلاء حين بين ان عمله في الاصلاح والتجديد كان متمما لعمل استاذه محمد عبده (١٩). وعلى العكس من ذلك انتقد افتتان جمال الدين الافغاني بالسياسة بقوله: "وكان السيد جمال الدين فيما نظن اقدر من السيد احمد خان على الاصلاح لولا انه فتن بالسياسة فحالت دون اتمام عمله في مصر ولم تمكنه من عمل يذكر في غيرها سوى ماكان يكتبه في اوروبا من المقالات الموقظة" (٢٠).

ان الاصلاح - في معتقد رشيد رضا - "لايمكن القيام به الا باتقاء السياسة فيه واجتناب مقاومة السلطة به وبجعل مداره على تربية النفوس بالدين وترقية شأن البلاد الإجتماعي والاقتصادي وترك السياسة لاهلها" (٢١).

مع ذلك فان رشيد رضا كان من الناحية العملية وخصوصا عقب وفاة محمد عبده،قد خاض في الامور السياسية في احيان كثيرة

سواء فيما اطلقه من اراء أو فيما اتخذه من مواقف. وبذلك لم يبق حبيس موقفه الاولي المعلن.

العلاقة بين الفهم الحقيقي لتعاليم الديانة الإسلامية وبين التقدم (٢٢)

اعتقد رشيد رضا ان تعاليم الديانة الإسلامية وقواعدها الخلقية "من شأنها،إذا فهمت على حقيقتها وطبقت بكاملها، ان تؤدي الى الفلاح، لا في الاخرة فحسب، بل في هذه الدنيا ايضا". والفلاح يتضمن كافة اشكاله المعروفة من: قوة، وهيبة،وتمدن، وسعادة. اما إذا لم تفهم تلك التعاليم "على حقيقتها أو لم تطبق،فانها تفضي الى الضعف والفساد والبربرية". ان الامة كانت قلب العالم المتمدن حينما كانت ملتزمة بتلك التعاليم والقواعد حقا. اما الان - اي في عصر رشيد رضا - فان معتنقي هذه الديانة متخلفون عن غيرهم في مضمار العلم والتمدن.

ويبين رشيد رضا ان "الإسلام الحقيقي ينطوي على امرين:

القول بالتوحيد،والشورى في شؤون الدولة. وقد حاول الحكام المستبدون حمل المسلمين على تناسي (الامر) الثاني بتشجيعهم على التخلي عن (الامر) الاول". مع ذلك يرى رشيد رضا ان الذي "حدث في الماضي يمكنه ان يحدث من جديد"،وان المدنية العربية الإسلامية يمكن بعثها مرة اخرى.

يبين رشيد رضا ان "الشريعة الإسلآمية شريعة عامة باقية الى اخر الزمان، ومن لوازم ذلك انها تنطبق على مصالح الخلق في كل زمان ومكان، مهما تغيرت اساليب العمران. وشريعة هذا شأنها لاتنحصر جزئيات احكامها، لانها تتعلقْ باحوال البشر ماوجدوا، ولايحيط بذلك علما الا عالم الغيب والشهادة، وهو الذي جعل اساسها حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال. اذ مصالح البشر في كل آن مبنية على حفظ هذه الاشياء التي فيها السعادة في المعاش والمعاد. وقد استخرج الائمة والفقهاء رضي الله عنهم القواعد الكلية والاحكام الجزئية،وبنوها على اساس هذه الاصول الخمسة. ومن القواعد المتفق عليها بينهم ان العبرة بالمعاني لابالالفاظ... وان الضرورات تبيح المحظورات،وان المشقة تجلب التيسير، وان الامر إذا ضاق اتسع، وان الضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام، والضرر الاشد يزال بالاخف، وان الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة، وان الاحكام تتغير بتغير الازمان، وان التعيين بالعرف كالتعيين بالنص، ومن فهم كلام ائمة الفقه حق فهمه ألفاه لايتعدى هذه القواعد، فيجب على القضاة جعلها آلة لفهم كلامهم والحكم به لتحفظ الحقوق" (٢٣).

من هم "اولي الامر؟" (٢٤)

يعتقد رشيد رضا ان (اولي الامر) المذكورين في الآيتين القرآنيتين الكريمتين "وإذا جاءهم امر من الامن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطون منهم (سورة النساء آية ٨٣)» "يايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم (سورة النساء آية ٥٩)» انما هم (اهل الحل والعقد)، وليس الامراء والسلاطين كما يرتأي بعض المفسرين. ودليله في ذلك هو "ان الآية الاولى نزلت في اولي الامر الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم) ولم يكن هناك امراء ولا سلاطين" وانما وجد "اهل الرأي من كبراء الصحابة عليهم الرضوان، الذين يعرفون وجوه المصلحة مع فهم القرآن". وبناء على ذلك يرى رشيد رضا وجوب "ان يكون في الامة رجال اهل بصيرة ورأي في سياستها، ومصالحها الإجتماعية، وقدرة على الاستنباط، يرد اليهم امر الامن والخوف، وسائر الامور الإجتماعية والسياسية وهؤلاء هم الذين يسمون في عرف الإسلام اهل الشورى واهل الحل والعقد". ويذهب رشيد رضا الى اكثر من ذلك حين يبين "ان بيعة الخليفة لاتكون صحيحة الا إذا كانوا هم الذين يختارون الخليفة ويبايعونه برضاهم". ويضيف بأنهم "هم الذين يسمون عند الامم الاخرى بنواب الامة".

مهمة وضع القوانين والمشاركة بين نوعين من السلطة (٢٥)

ان مهمة وضع القوانين وتعديلها "انما هي من اختصاص (اهل الحل والعقد) اي اصحاب السلطة في الامة أو في هيئاتها السياسية. أو بتعبير اخر. اصحاب المسؤولية من الناحية الدينية الإسلامية. كان رشيد رضا يفكر على غرار الفقهاء بعد زوال الخلافة العثمانية بالمشاركة بين نوعين من السلطة: سلطة الحاكم الملتزم بالديانة الإسلامية، الورع، العادل، وسلطة العلماء الحقيقيين الذين تتوفر فيهم المؤهلات اللازمة للاجتهاد. وكان يعتقد ان تشريع القوانين، كمهام الحكم الاخرى، يجب ان يتم عن طريق التشاور بين اصحاب هاتين السلطتين.

تحدي العالم الجديد، وضرورة اقتباس علوم الغرب الحديثة (٢٦)

يعتقد رشيد رضا ان من الضروري لمعتنقي الديانة الإسلامية ان يتحدوا العالم الجديدوان يقبلوا بالمدنية الجديدة بالمقدار الكافي لاستعادة قوتهم. ولكي يبقى رشيد رضا "منسجما مع تفكيره ومنطقيا مع نفسه" برر معتقده هذا بقوله بوجوب الجهاد على المسلمين، الانهم "لايستطيعون تأديته مالم يصبحوا اقوياء. وهم في هذا العالم الحديث لايصبحون اقوياء مالم يقتبسوا علوم الغرب وفنونه التقنية". لذلك ترتب على اتباع الديانة الإسلامية دراسة العلم الحديث واساليبه. وهو في منحاه هذا "انما كان يردد صدى فكرة

كان الطهطاوي وخير الدين (التونسي) اول من عبر عنها، وهي ان المسلمين، بقبولهم المدنية الغربية انما يستعيدون ماكان لهم من قبل" ذلك ان التقدم الاوربي لم يتحقق الا بفضل ماتعلمته اوربا من المسلمين في الاندلس والاراضي المقدسة.

تغير الشرائع والدعوة الى توحيد المدارس الفقهية(٢٧)

ازاء الحاجة الى المدنية الاوربية الحديثة، يرى رشيد رضا ضرورة ان تتغير الشرائع "تغيرا كبيرا لم يسبق له مثيل". ويجب ان لايقتصر التغير المنشود على تعديل المدارس الفقهية الاربع المعروفة، بل لابد ان يتعداه الى تأسيس مدرسة فقهية واحدة جديدة. لهذا "دعا رشيد رضا علماء زمانه الى العمل معا في سبيل اخراج كتاب في الشرائع، قائم على القرآن والحديث، ومنسجم بالوقت نفسه مع حاجات العصر" مع خلوه من اي التباس أو تعقيد، وتضمينه في مطلع كل باب من ابواب المعاملات فيه "تعريفا واضحا يميز بين ماهو فعل ايمان قائم على النصوص وبين ماهو استنتاج عقلي".

وجوب الجهاد وانواع الحرب (٢٨)

آمن رشيد رضا بوجوب الجهاد، الا انه ميز بين الحرب التي تستهدف نشر الديانة الإسلآمية وبين الحرب التي تتوخى الدفاع عنها،فقال ان النوع الثاني من الحرب مشروع دوما، اما النوع

الاول فليس مشروعا الا إذا تعذر انتشار الديانة الإسلآمية سلميا، أو إذا منع المسلمون من العيش بمقتضى شريعتهم. ويفهم من ذلك "ان اللجوء الى القوة لاكراه اهل الكتاب على اعتناق الإسلآم انما هو مناقض لمبدأ حرية الايمان عينه".

الخليفة الحقيقي واعادة تكوين الدولة (٢٩)

يرى رشيد رضا ان اعادة تكوين الدولة وايجاد نظام سياسي حقيقي يتطلب وجود علماء حقيقيين، وحاكم حقيقي أو بتعبير اخر، خليفة حقيقي. والخليفة الحقيقي "يجب ان يكون المجتهد الاكبر، اي الرجل المؤهل، بذكاء ومراسة الخاص وبمساعدة العلماء، لتطبيق مبادئ الإسلآم على حاجات العالم الجديدة". ان مثل هذا الخليفة هو وحده قادر على العودة الى حكم الشورى الحقيقي، واحياء المدنية العربية الإسلآمية وتطعيمها "بالعلوم والفنون التقنية الضرورية"، واعادة النقاوة الى الديانة، واقامة وحدة تضم اتباع المدارس الفقهية المتعددة.

حول اعادة بناء الخلافة الاصلية (٣٠)

عقب زوال الخلافة العثمانية من الناحية الفعلية، بين رشيد رضا ان (الخلافة الاصلية) غير موجودة، واوجب اعادة بنائها. وذلك لايتم-في رأيه - الا "على مرحلتين: الاولى اقامة (خلافة الضرورة) لتنسيق جهود البلدان الإسلآمية ضد الخطر الخارجي. والثانية اقامة

(خلافة الاجتهاد الصحيحة) عندما يحين الوقت".

ومن اجل تحقيق هاتين المرحلتين يوجب رشيد رضا توافر بعض الشروط، منها:

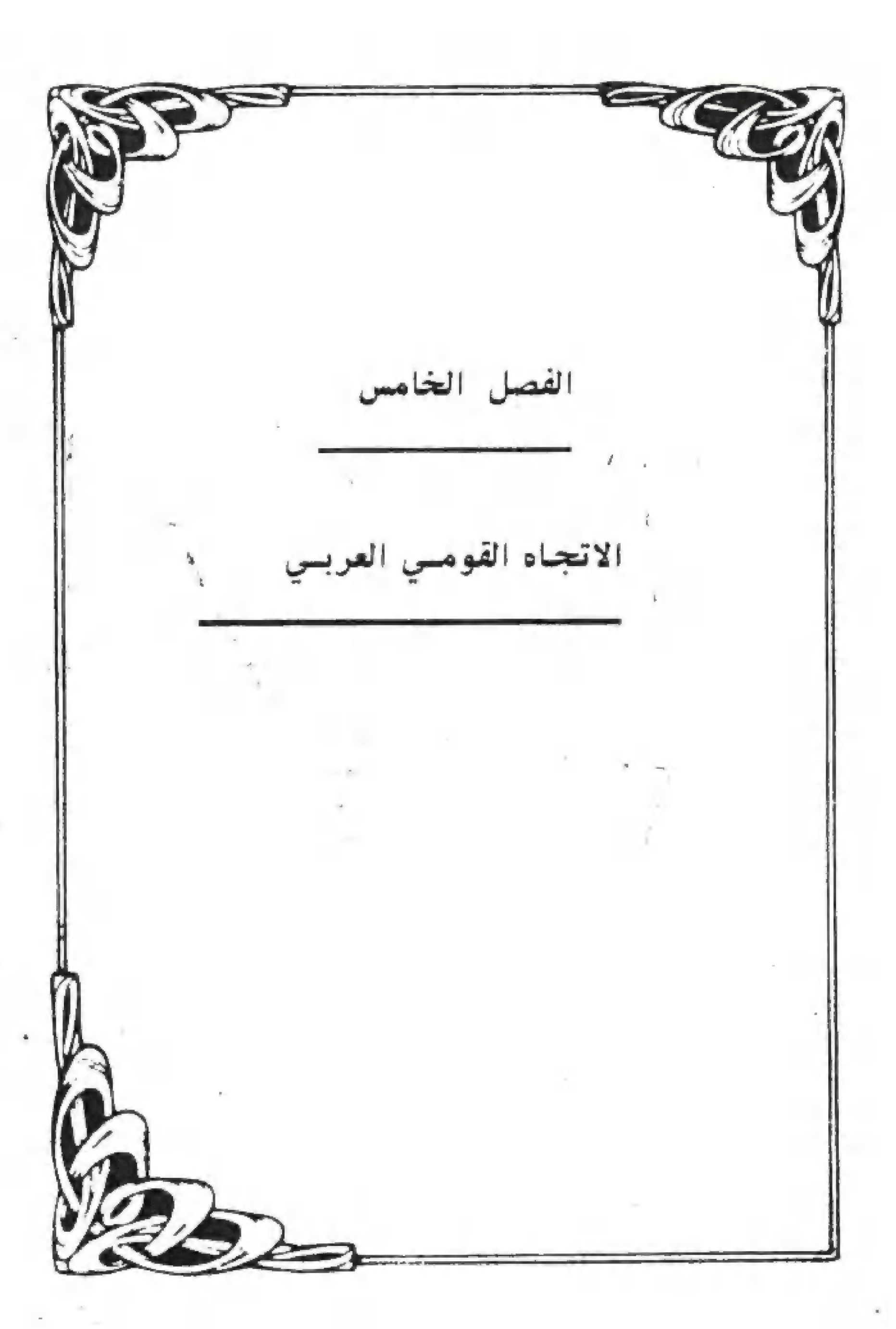
١- "اقامة علاقات حسنة بين العرب والاتراك، لانهم يشكلون جميعا دعامة العالم الإسلامي" حيث ان "العرب والاتراك بحاجة، بعضهم الى بعض. فلقد حافظ العرب على روح الإسلام الحقيقية وعلى معرفة اللغة العربية، بينما تميز الاتراك بالتماسك السياسي والقدرة على القيادة" (ربما يقصد العسكرية).

٢- "ان يعمل (اهل الحل والعقد) جميعا من اجل اقامة الخلافة" باعتبار انهم "سراة الامة وزعماؤها ورؤساؤها الذين تثق بهم في العلوم والاعمال والمصالح التي بها قيام حياتها وتتبعهم فيما يقررونه بشأن الديني والدنيوي منها".

موقف رشيد رضا من حكم محمد علي باشا

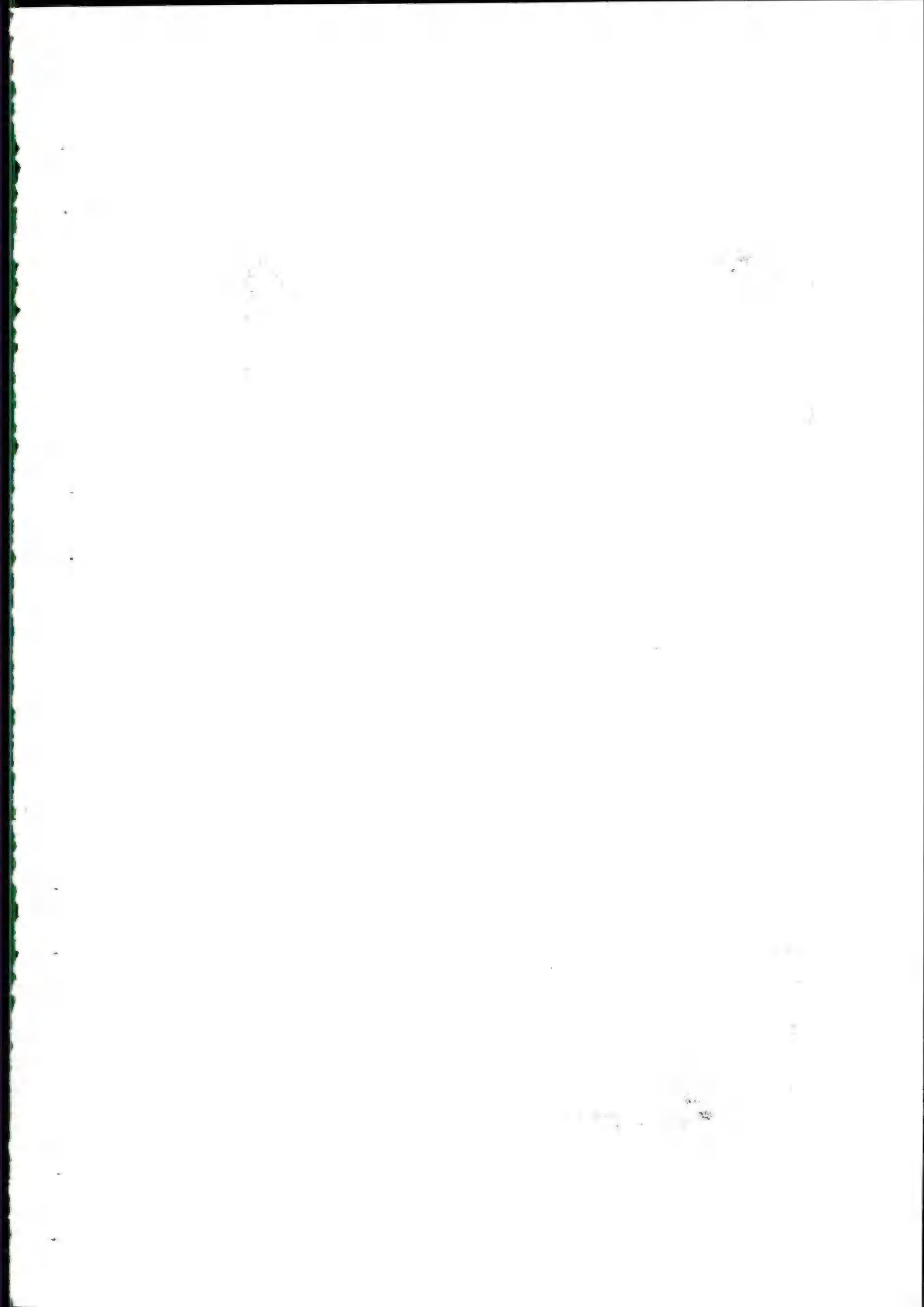
يقول رشيد رضا "انه لما تم في سنة١٣٢٠هـ/١٩٠٢م مائة عام لتأسيس محمد علي باشا ملك مصر وهو مفخرة ومفخرة اسرته بلا نزاع - احتفل ديوان الاوقاف لذكراه بتزيين المساجد ومآذنها بالانوار ولاسيما جامع القلعة حيث اقيم احتفال ديوان الاوقاف، وجامع الازهر حيث اقيم احتفال العلماء. فانتقدت ذلك بان المساجد بيوت العبادة لله وحده لايصح ان تزين للاحتفال بذكرى الملوك والامراء المستبدين، ولايجوز شرعا ان ينفق في ذلك شئ

من مال الاوقاف، وذكرت ان لمحمد علي ثلاثة اعمال كبيرة كل منها موضع خلاف هل كان نافعا أو ضارا بالمسلمين في سياستهم العامة ودينهم (١) تأسيس حكومة مدنية بمصر كانت مقدمة لاحتلال الاجانب لها (٢) قتاله للدولة العثمانية بما اظهر به للعالم كله ولدول اوربة خاصة ضعفها وعجزها وجرأهن على التدخل في امور سياستها وهي السياج الامنع...ومازالت بعد ذلك تتدحرج في مهاوي الضعف والانحطاط (٣) قتال الوهابية..." (٣١).



الفصل الخامس

الاتجاه القومي العربي



المبحث الاول

التنظيمات العربية العلنية والسرية في مواجهة الحكم العثماني

الفرع الاول : تنظيمات عربية في القرن التاسع عشر

ظهرت في القرن التاسع عشر عدة تنظيمات عربية ذات اهداف متباينة. فبعضها سار مسارا ادبيا ثقافيا بحتا، وبعضها الاخر انتهج نهجا سياسيا واضحا. ومع اختلاف مسارات هذه التنظيمات فانها تمكنت من تحقيق تطور ملموس في الفكر العربي بصورة مباشرة أو غير مباشرة(١). ومن هذه التنظيمات:

١- جمعية الآداب والعلوم: وقد انشأها ناصيف اليازجي وبطرس البستاني بالتعاون مع بعض المبشرين في بيروت عام ١٨٤٧ (٢). وقد اقتصرت عضويتها على المسيحيين عربا كانوا ام غير عرب (٣). وكان غرض هذه الجمعية "رفع المستوى الثقافي والتعليمي وازالة التخلف والجهل" (٤).وعن طريق ذلك، اسهمت "بالنهوض الثقافي للعرب في هذه المنطقة" (٥) و"في تنمية الحركة العربية القومية" (٦). وقد استمرت الجمعية في نشاطها مدة خمس سنوات

فقط (٧). وقد اعتبرت "الاولى من نوعها في بلاد الشام، بل في اية بقعة اخرى من العالم العربي"(٨).

٢- الجمعية الشرقية: وقد انشئت من قبل اليسوعيين في لبنان عام ١٨٥٠ (٩). وانتمى اليها عدد من المسيحيين العرب وبعض الاجانب. وقد استهدفت "الاهتمام بالتعليم والثقافة مما ترك اثرا على التطور الفكري في تلك الفترة" (١٠). ويبدو ان نشاط هذه الجمعية قد تلاشى في نفس الوقت الذي توقف فيه نشاط (جمعية الاداب والعلوم) أو بعد ذلك بفترة قصيرة (١١).

٣- جمعية بيروت السرية: تأسست عام ١٨٧٥ (او١٨٧٦) في بيروت من قبل مجموعة من المثقفين المسيحيين منهم: فارس نمر، وابراهيم الحوراني، ويعقوب صروف، وابراهيم اليازجي، وشاهين مكاريوس (١٢). وقد انضم اليها عدد من العرب المسلمين (بما فيهم الدروز) والمسيحيين (١٣). وكان هدف الجمعية "توحيد العرب على اختلاف عقائدهم" (١٤). وقد اسست لها فروعا في دمشق وطرابلس وصيدا (١٥). ويبدو ان قادة الجمعية "ادركوا جميعا انهم لايمكن ان يصلوا الى هدفهم دون الالتقاء بالعرب الاخرين من العقائد الدينية الاخرى" (١٦).

لقد اصدرت الجمعية منشورات سياسية عدة تضمنت التنديد العنيف بمساوئ الحكم التركي والاهابة بالسكان العرب للثورة عليه والاطاحة به (١٧). كما حثت المنشورات اهل الشام على انهاء الخلافات فيما بينهم والاتحاد في مواجهة الطغاة مستلهمين الامجاد

الهوامش

الفصل الاول

القسم الاول

(١) انظر: فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره،سلسلة الكتب الحديثه -١٠٥-،ط٢، (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٦)، ص ١٤

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) لاحظ عناوين بعض كتبه مثل :

- Islamic Political Thought: The Basic Concepts, Islamic Surveys 6 (Edinburgh:1968)
- The Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh:1973).

(٤) انظر: محمد، مصدر سبق ذكره، ص ١٥، ص ص ٢٧-٢٨

(٥) لاحظ عنوان كتابه: تاريخ الفكر العربي الى ايام إبن خلدون، ط٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٢).

(٦) انظر: محمد، مصدر سبق ذكره، ص ١٥

(٧) انظر مثلا: المصدر السابق، ص ص ١٥-١٦

(٨) المصدر السابق، ص ١٦

(٩) لاحظ عنوان كتابه المذكور في هامش(١) اعلاه.

(١٠) لاحظ الفصل الاول المعنون (مقدمة في بعض نواحي تاريخ الفكر العربي الإسلامي) في كتابه: دراسات في تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ط١ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٧).

(١١) انظر كتابه: مفهوم الامة بين الدين والتاريخ دراسة في مدلول الامة في التراث العربي الإسلامي، ط٢، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠).

(١٢) انظر كتابه: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط١، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠) على سبيل المثال: الصفحات: ٩، ٢٨، ٤٠، ٤٦، ٤٧، ٥١، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٦٥ وغيرها.

(١٣) انظر على سبيل المثال محمد: مصدر سبق ذكره، ص ص ٩-١٠ . ولاجل الاطلاع على معان اخرى للفكر راجع: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ط١، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣)، ص ١٥٤ . حامد عبد الله ربيع، تطور الفكر السياسي (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مطبوع بالرونيو، ١٩٧٧/٧٦)، ص ٢٠٦ .

(١٤) راجع: ابراهيم دسوقي اباظة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي (بيروت: دار النجاح، ١٩٧٣)، ص ٦

(١٤أ) للاطلاع على تعاريف اخرى للفكر السياسي راجع: حامد عبد الله ربيع، التراث الإسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مطبوع بالرونيو، بلا تاريخ)، ص ٣، ص ٢٨

(١٥) انظر: ربيع، تطور، مصدر سبق ذكره، ص ٢

(١٥أ) للاطلاع على تعريف اخر انظر: ربيع، التراث الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩

(١٦) انظر: محمد، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٠- ٢٦

(١٧) ربيع، تطور، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢

(١٨و١٩) المصدر السابق، ص ٢١٢

(٢٠) المصدر السابق ، ص ٢١٢

(٢١) المصدر السابق.

(٢٢و٢٣) الخالدي،مصدر سبق ذكره، ص ٨٤

(٢٤) المصدر السابق، ص ص ٨٤ - ٨٥

(٢٥) انظر على سبيل المثال: الفارابي، كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة، (بيروت:١٩٥٩). الماوردي، الاحكام السلطانية والولايات الدينية، ط٣ (القاهرة: الحلبي، ١٩٧٣). إبن خلدون، مقدمة إبن خلدون، ط٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥). الشريف المرتضى، كتاب الشافي في الامامة، طبعة حجرية (أيران : ١٣٠١ هـ/١٨٨٣ م).

(٢٦) ربيع، تطور، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢ .

(٢٧) المصدر السابق، ص ٢١٢

(٢٨) المصدر السابق، ص ص ٢١٢ - ٢١٣

(٢٩) المصدر السابق، ص ٢١٣

(٣٠) الاية القرآنية الكريمة ١٠ من سورة الحجرات.

(٣١) الاية القرآنية الكريمة ١٣ من سورة الحجرات.

(٣٢) الاية القرآنية الكريمة ٥٨ من سورة النساء.

(٣٣) انظر: ربيع، تطور، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٣

(٣٤) الاية القرآنية الكريمة ٥٩ من سورة النساء.

(٣٥) محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٨٧

(٣٦) المصدر السابق، ص ٨٨

(٣٧) انظر: المصدر السابق، ص ٧٩

(٣٨) المصدر السابق، ص ٨٠

(٣٩) المصدر السابق، ص ٨١

(٤٠) ربيع، تطور، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٣

(٤١) انظر: محمد، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٥ - ٣٩

(٤٢) المصدر السابق، ص ص ٤١ -٤٥

(٤٣) المصدر السابق، ص ص ٥٢ - ٥٤

(٤٤) انظر مثلا: علي الغروي التبريزي، الاجتهاد والتقليد من التنقيح في شرح العروة الوثقى (النجف: ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، ص ص ٢٠ - ٢٢

(٤٥) محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥

(٤٦ و٤٧ و٤٨) محمد جلال شرف و علي عبد المعطي محمد، خصائص الفكر السياسي في الإسلام واهم نظرياته (الاسكندريه: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٥)، ص ٢٠

(٤٩) محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥

(٥٠) المصدر السابق، ص ص ٤٥ - ٤٩

(٥١) شرف ومحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢١، الهامش.

(٥٢) ربيع، تطور، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٧

الفصل الثاني

المبحث الاول

(١) راجع: فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٢، حسين علي محفوظ، الفارابي في المراجع العربية، ج١ (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٧٥)، ص ١٧ .محمد نعمان جلال، "الفكر السياسي عند الفارابي"، قضايا عربية، السنة الثانية، العدد ٢، ايار (مايو) ١٩٧٥، ص ١٣٤

(٢) انظر: خليل الله خليلي، "فاراب" في: الفارابي والحضارة الانسانية (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٦/٧٥)، ص ص ٤٧٤ - ٤٧٦، حسين علي محفوظ، "العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته ونتاجه" في: الفارابي والحضارة الانسانية، المصدر السابق، ص ص ٤٠٣ - ٤٠٤

(٣) راجع: فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٢، محفوظ، "العناصر العربية.."، مصدر سبق ذكره، ص ص ٤٠٦ - ٤٠٧، محفوظ، الفارابي...، مصدر سبق ذكره، ص ١٧، جلال، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٤

(٤) انظر: عبد الحميد العلوجي، "الفارابي في العراق: عرض ببليوغرافي" في: الفارابي والحضارة الانسانية، مصدر سبق ذكره،

ص ٤١٤، القاضي الاكوع، "الفارابي" في: المصدر السابق، ص ٤٥٠، ناجي معروف، "الفارابي عربي الموطن والمربى" في: المصدر السابق، ص ٤٥٧، ص ٤٦٣، يوحنا قمير، الفارابي، ج١، ط٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ٨

(٥) راجع: فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٢

(٦) المصدر السابق. قمير، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٩

(٧) فروخ: مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٥٢ - ٣٥٣

(٨) المصدر السابق، ص ٣٥٣، قمير، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٦

(٩) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٣، انظر ايضا: محفوظ، الفارابي...، مصدر سبق ذكره، ص ١٨، محفوظ "العناصر العربية.."، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠٨ . علي سامي النشار، "نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي وفكره" في: الفارابي والحضارة الانسانية، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢٩

(١٠ و ١١و ١٢و ١٣و ١٤و ١٥و ١٦و ١٧و ١٨و ١٩) فروخ، مصدر سبق ذكره ص٣٥٣، وحول مآخذ إبن طفيل على الفارابي باختصار راجع: ماجد الفخري، "اثر الفارابي في الفلسفة الاندلسية" في: الفارابي والحضارة الانسانية، مصدر سبق ذكره، ص ص ٤٣٦ - ٤٣٧

(٢٠) انظر: محفوظ، الفارابي...، مصدر سبق ذكره، ص ١٧، ص ص ٢١ - ٢٧، محفوظ، "العناصر العربية"، مصدر سبق ذكره، ص٤٠٧

(٢١) انظر: فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٦

(٢٢) انظر: المصدر السابق، ص ٣٥٦، ص ٣٥٢، محفوظ، "العناصر العربية..."، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠٧ وهامش (٤٢)، معروف، "الفارابي عربي الموطن والمربى"، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥٧

(٢٣) قمير، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ١١

(٢٤) راجع: فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٢

(٢٥) المصدر السابق، ص ص ٣٦٥ - ٣٦٦، يوحنا قمير، الفارابي، ج٢، ط٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨) ص ١٢، ص ٣١

(٢٦) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٦ . قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٣١

(٢٧) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٦ . قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣١، ص ٧٥

(٢٨) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٦ . قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣١

(٢٩) انظر: جلال، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٧، فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٦ . قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٢، ص ٧٦

(٣٠) جلال، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٧

(٣١) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٦ . قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٢

(٣٢) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٦

(٣٣) جلال، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٩

(٣٤) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٦ . قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ص ٣٢-٣٣، ص ٣٤

(٣٥) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٧ . قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٣، ص ص ٣٤ - ٣٥

(٣٦) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٧ . قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٣

(٣٧ و ٣٨) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٧ . قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٣٣

(٣٩) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٧ . قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٣

(٤٠) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٧

(٤١) جلال، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٠

(٤٢) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٧ . جلال، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٠ . قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٦

(٤٣) راجع: فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٦٨ - ٣٦٩

(٤٤) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٨ . ايضا: قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٨، ص ٣٩

(٤٥) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٨
(٤٦) المصدر السابق. قمير، مصدر سبق ذُكره، ج٢، ص ص ٣٩ - ٤٠
(٤٧) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٩
(٤٨) قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٤٠
(٤٩ و ٥٠و ٥١و ٥٢و ٥٣) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٩
(٥٤) المصدر السابق، ص ص ٣٦٩ -٣٧٠ . قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ص ٤١ -٤٢
(٥٥) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧٠ . قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٤٢
(٥٦) جلال، مصدر سبق ذكره، ص ١٤١
(٥٧) فروخ، مصدر سبق ذكر، ص ٣٧٠ . ايضا: قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٤٤
(٥٨) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٧١ - ٣٧٢ . جلال، مصدر سبق ذكره، ص ص١٤٢-١٤٣، قمير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ص ٤٢ - ٤٤
(٥٩) نصار، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧
(٦٠) المصدر السابق.
(٦١) انظر: المصدر السابق، ص ص ٤٣ - ٤٨
(٦٢) المصدر السابق، ص ص ٤٩ - ٥٠
(٦٣) المصدر السابق، ص ٥١

الفصل الثاني

المبحث الثاني

(*) ان هذا المبحث مستل من بحثنا الموسوم بـ"ابن سينا: جوانب اساسية في فكره السياسي" المنشور في مجلة العلوم السياسية (بغداد) السنة الثانية / العدد الخامس / نيسان ١٩٩٠

(١) يوحنا قمير، إبن سينا، ج١، ط٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ٧، د. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي الى ايام إبن خلدون، ط٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٢)، ص ٤٠٥، محمد كاظم الطريحي، إبن سينا (النجف: مطبعة الزهراء،١٩٤٩)، ص ص ٢٥-٢٦، مصطفى غالب، إبن سينا (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٧٩)،ص ١٧

(٢) قمير، إبن سينا، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ٨، هشام نشابة، "التربية والتعليم عند إبن سينا" في: الذكرى الالفية لمولد الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧)، ط١ (بيروت: اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة، اليونسكو، ١٩٨١)، ص ١٥٩

(٣) قمير، إبن سينا، ج١، ص ٩

(٤) المصدر السابق. انظر ايضا: فيليب سالم، "ابن سينا الطبيب"في: الذكرى الالفية...، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥٩ -٧٧

(٥) قمير، إبن سينا، ج١، ص ص ٩ - ١٠ . الطريحي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩ .لكنه مع ذلك، لم يعرف عنه انه كتب في الفقه شيئا. غالب، مصدر سبق ذكره، ص ١٥

(*) يبين الطريحي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠، هامش (١) ان اسم هذا الكتاب ليس من وضع ارسطو "وانما وضعه احد اتباعه، وقد سماه ارسطو: بالعلم الالهي، وبالفلسفة الاولى...، كما يعرف بكتاب الحروف، لان مقالاته مرقومه بحروف الهجاء اليونانية".

(٦) قمير، إبن سينا، ج١، ص ص ١٠ - ١١، غالب، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣١-٣٢،سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)،ص ٣٤

W.M.Watt, Islamic Philosophy and Theology (Edinburgh: 1967), P.95.

نشابه، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٠، ايضا

W.M.Watt, The Majesty That Was Islam, Great Civilizations Series, Reprint (London: 1976), P.231

(*) "امير ماوراء النهر، ولد في بخارى سنة ٣٣٥ وتولى الامارة بعد أبيه سنة ٣٦٦ ولم تسكن الفتن مدة حياته الا قليلا توفي في بخارى عام ٣٨٧"، الطريحي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦، هامش (٣). قمير، إبن سينا، ج١، ص٨، هامش ٣، غالب، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٩-٢٠ . ايضا: فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠٥ .

(٧) قمير، إبن سينا، ج١، ص١١، فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠٥، غالب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠، ايضا

Watt, Islamic Philosopy, Op.Cit., P.95

(٨) قمير، إبن سينا، ج١، ص١٢ . غالب، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٠-٢٣ . الطريحي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٢ - ٣٣

(٩) المصدر السابق، ص ٣٣، وهامش (٣). قمير، إبن سينا، ج١، ص١٢، وهامش (٣). نصر، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥ . قارن: غالب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣

(١٠) قمير، إبن سينا، ج١، ص ١٣

(١١) المصدر السابق، ص ١٤، وهامش (١)، ايضا: الطريحي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٤-٣٥ . غالب، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٣-٢٤، نصر، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥، رمزي نجار، الفلسفه العربية عبر التاريخ، ط٢ (بيروت: دار الافاق الجديدة، ١٩٧٩)، ص ١٢٦

(١٢) انظر: قمير، إبن سينا، ج١، ص ص ١٥-١٦، الطريحي، مصدر سبق ذكره، ص ص٣٥-٣٦ . غالب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤

(*) يعتبر كتاب الشفاء بمثابة (دائرة معارف فلسفية) "وهو اكبر كتبه الفلسفية حجما". فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠٧ . ووصف هذا الكتاب بأنه "...اطول موسوعة علمية كتبها انسان بمفرده"، نصر، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧، انظر ايضا:

M.M.Sharif,Muslim Thought Its Origin and Achievements,Reprint (Lahore: 1959),P.86

(**) يتضمن هذا الكتاب "المبادئ العامة لعلم الطب، كوصف الجسم البشري وتركيبه ومزاجه وقواه وامراضه وحفظ الصحة والموت وما الى ذلك، ثم العقاقير والامراض الخاصة والامراض التي تصيب الجسم كله دون عضو معين أو محل خاص، واخيرا علم العقاقير"، نصر، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨ . ويعتبر هذا الكتاب "اعظم كتب إبن سينا الطبية"، المصدر السابق. وقد ترجم هذا الكتاب الى اللاتينية وكانت تعتمده جامعات اوربا في التدريس حتى القرن السادس عشر، انظر: قمير، إبن سينا، ج١، ص ٢١، الطريحي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥

(***) قيل عن هذا الكتاب انه "اخر ماصنف في الحكمة واجوده" وانه "انضج كتب إبن سينا فكرة، واصحها تعبيرا، جمع بين دقة الايجاز، وصفاء السبك" وقد ترجم الى الفرنسية. قمير، إبن سينا، ج١، ص ٢٣ . ومما يجدر ذكره ان الشيخ محمد عبده، الذي درس الفلسفة بتأثير استاذه الافغاني، قد ابدى اهتماما كبيرا بهذا الكتاب الذي استنسخ نسختين منه بخط يده، انظر: البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، ط٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ١٦٤

(١٣) قمير، مصدر سبق ذكره، ص ١٣، ص ص ١٦-١٧، فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ص٤٠٦-٤٠٧ . غالب، مصدر سبق ذكره، -

ص ص ٣٧-٣٨

(١٤) قمير، إبن سينا، ج١، ص ١٩

(١٥) المصدر السابق، ص ٢٠

(١٦) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠٦ . ايضا: غالب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧، وعن تأثر إبن سينا بالفارابي انظر (مثلا): لويس جاردية "التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي" في كتاب: الفارابي والحضارة الانسانية (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٦/٧٥)، ص ١٣٦

(١٧ و ١٨) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠٦

(١٩) غالب، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠٦ ايضا:نصير، مصدر سبق ذكره، ص ٦٣ . وعن موقف الغزالي (ت ٥٠٥ هـ/١١١١م) وابن طفيل (ت ٥٨١هـ/١١٨٥م) وابن رشد (ت٥٩٥هـ/١١٩٨م) من إبن سينا كفيلسوف ذو نظر ثاقب راجع: د. عمر فروخ، "ابن سينا العالم" في: الذكرى الالفية...، مصدر سبق ذكره، ص ص ٤٤-٤٦ . حول تأثير إبن سينا على مفكرين بارزين في الغرب، ومنهم القديس توماس الاكويني، انظر:

Sharif, OP.Cit., PP.88-89 ولمعلومات اخرى في هذا الصدد راجع:

Alfred Guillaume, "Philosophy and Theology" in The Legacy of Islam, edited by Sir Thomas Arnoldand and Alfred Guillaume, Reprint

(London: 1968),P.257,PP.259 - 260

وحول بعض المسائل الفلسفية السينوية الموضحة بدقه وعمق وبشكل مقارن راجع: د. عرفان عبد الحميد فتاح، الفلسفة في الإسلآم دراسة ونقد (بغداد: دار التربية، بلا تاريخ - قبل ١٩٧٤)، ص ص ١٨٨-٢٤٧، ص ص ٢٥٩-٢٦٣ وغيرها. د. عرفان عبد الحميد فتاح، دراسات في الفرق والعقائد الإسلآمية (بغداد: دار التربية، ١٩٧٧)، ص ص ١٧٢-١٧٣ . ايضا: نجار، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٣٢-١٣٨، ص ص ١٤٠-١٤٥، ص ص ١٤٨-١٥٦، ص ص ١٥٨-١٦٤

(٢٠) فروخ، تاريخ الفكر...، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠٦

(٢١) انظر: المصدر السابق، ص ٤٠٦ . قمير، إبن سينا، ج١، ص ١٨، غالب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥ . الطريحي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٧-٣٨

Watt,The Majesty,OP.Cit.,P.232

(٢٢ و ٢٣و ٢٤و ٢٥) د. محمد يوسف موسى، الناحية الإجتماعية والسياسية في فلسفة إبن سينا (يتضمن الكتاب اهم النصوص السياسية التي كتبها إبن سينا) (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للاثار الشرقية، ١٩٥٢)، ص ٨. الطريحي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٩

(٢٦) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ٨، ايضا: د. رضوان السيد، "ابن سينا المفكر السياسي والإجتماعي"، في: الذكرى الالفية...

مصدر سبق ذكره، ص ١٣٥، الطريحي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٩

(٢٧) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ص ٨-٩ . السيد، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٦، الطريحي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٩

(٢٨) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ٩، ايضا: الطريحي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٠. السيد، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٦

(٢٩) ماجد فخري. "موضوع الالهيات عند إبن سينا واسلافه"، في: الذكرى الالفية...، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٤، الطريحي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٠. ايضا: السيد، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٧

(٣٠) فخري، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٤

(٣١ و ٣٢) السيد، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٨

(٣٣) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ١٧، ص ٣٠، قمير، إبن سينا، ج ٢، ص ٩٦

(٣٤ و ٣٥ و ٣٦) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤

(٣٧) السيد. مصدر سبق ذكره، ص ١٣٩ . وللاستفاضة حول التقسيم الافلاطوني راجع: افلاطون. جمهورية افلاطون، تعريب حنا خباز (بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٨٦)، ص ٥٧، ص ٥٩، ص ص ٦٢-٦٥. ص ٧٦، ص ص ١٠٦-١٠٧، ص ص ١١٢-١١٣، ص ١٥٦ ص ١٦٧ وغيرها.

(٣٨ و ٣٩) السيد، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٩

(٤٠) المصدر السابق، ص ١٤٠

(٤١) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٧-١٨، قمير، إبن سينا،

ج ٢، ص ٩٦

(٤٢) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ١٨ . قمير، إبن سينا، ج ٢، ص ٩٦

(٤٣) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ١٧، ص ١٨، ص ٣٠ . قمير، إبن سينا، ج ٢، ص ٩٦

(٤٤ و٤٥) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠

(٤٦) المصدر السابق، ص ٣١

(٤٧ و٤٨) المصدر السابق، ص ١٨ . قمير، إبن سينا، ج ٢، ص ٩٧

(٤٩) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ١٩ . قمير، إبن سينا، ج ٢، ص ٩٧

(٥٠ و٥١ و٥٢) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢ . وباختصار انظر: فخري، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥

(٥٣) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢

(٥٤) المصدر السابق، ص ص ٢٢-٢٣ .انظر ايضا: فخري، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥

(٥٥) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤

(٥٦) المصدر السابق، ص ٢٥

(٥٧) المصدر السابق، ص ٢٦

(٥٨) المصدر السابق، ص ص ٢٥-٢٦

(٥٩) المصدر السابق. ايضا: فخري، مصدر سبق ذكره،

ص ص ١٢٥-١٢٦

(٦٠) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥ . انظر ايضا: فخري، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥

(٦١) موسى، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣

(٦٢ و ٦٣) السيد، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٧

الفصل الثالث

المبحث الاول

(*) ان هذا المبحث مستل من بحثنا الموسوم بـ"دراسة عن الافكار السياسية للقاضي الماوردي" المنشور في مجلة العلوم القانونية والسياسية (بغداد) المجلد السادس / العددان الاول والثاني / ١٩٨٧

(١) محي هلال السرحان في مقدمة التحقيق لكتاب: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، ادب القاضي، ج١ (بغداد: مطبعة الارشاد، ١٩٧١)، ص ١٧، ص ١٩،رضوان السيد في مقدمة التحقيق لكتاب الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، ط١ (بيروت:دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٩)، ص ٧

(٢ و٣) السرحان، مصدر سبق ذكره، ص ١٩

(٤) المصدر السابق، ص ٢٠

(٥) المصدر السابق، ص ٢٠، ولمعلومات عن الصيمري راجع: مقدمة المحققين لكتاب الماوردي، الوزارة، ط١ (الاسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦)، ص ١٢

(*) للتفاصيل عن الاسفراييني راجع: مقدمة المحققين في

المصدر السابق، ص ص١٣-١٥.علما بان الاسفراييني كان من المقربين للخليفة العباسي وممن لعبوا دورا بارزا في الحياة السياسية في تلك الفترة. انظر: رضوان السيد، مصدر سبق ذكره، ص ٩

(٦) السرحان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠

(٧) المصدر السابق، ص ٢٠، ص ص ٣٧-٣٨.انظر ايضا:

Thomas W.Arnold,The Caliphate (London: Routledge and Kegan Paul Ltd,1967) ,P.70

(٨) السرحان، مصدر سبق ذكره، ص٢٠ وحول تلقيبه بلقب اقضى القضاة انظر ايضا: المصدر السابق، ص ص ٣٨-٣٩، رضوان السيد، مصدر سبق ذكره، ص ٨٩.ويروى في هذا الصدد انه لم يتقبل هذا اللقب قائلا بتواضع ان هناك اناسا اقدر منه واكثر استحقاقا لحمل هذا اللقب. انظر:

Haroon Khan Sherwani,Early Muslim Political Thought and Administration ,Reprint (Delhi: 1976), P. 148

(٩) سعيد بنسعيد، دولة الخلافة (الدار البيضاء: مطبعة دار النشر المغربية، بلا تاريخ) ص٥٠ حول ثناء بعض العلماء والمؤرخين عليه راجع: شرف ومحمد، خصائص، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٨٤-٢٨٥، كذلك:

Sherwani, OP.Cit. ,PP. 148 - 149

(١٠) السرحان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠، راجع ايضا: مقدمة المحققين لكتاب الماوردي، الوزارة، مصدر سبق ذكره، ص ٩، رضوان السيد، مصدر سبق ذكره، ص ٩

(١١) انظر: مقدمة المحققين لكتاب الماوردي، الوزارة، مصدر سبق ذكره، ص ٩؛السرحان، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢؛ شرف ومحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٣

(١٢) السرحان، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٠-٢١، رضوان السيد، مصدر سبق ذكره، ص ٩

(١٣) السرحان، مصدر سبق ذكره، ص ٢١

(١٤) المصدر السابق، ص ٣٧ (نقلا من ياقوت الحموي، معجم الادباء،١٥/٥٤-٥٥). وانظر ايضا: رضوان السيد، مصدر سبق ذكره، ص ٩٠وانظر تحليل "التقريظ الفريد" الذي خص به القادر الماوردي في: بنسعيد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤.وحول شافعية الماوردي ومدى التزامه بالرأي الشافعي انظر: المصدر السابق، ص ٣٠

(١٥) المصدر السابق، ص ٥٤

(١٦ و١٧) المصدر السابق، ص ٥٥

(١٨) انظر: السرحان، مصدر سبق ذكره، ص ص ٤٤-٥٠، ٥٣، ٥٥-٥٧، مقدمة المحققين لكتاب الماوردي، الوزارة، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٨-٢٠، ٢٢، ٢٣-٢٤، ٢٨

(١٩) يشير بنسعيد، مصدر سبق ذكره، ص ١١ الى ان هذا الكتاب يعتبر "كنموذج للكتابة السياسية عند الفقهاء، وكثمرة ناضجة لعمل

وتفكير صرف صاحبهما عمرا طويلا فيهما". كما يذكر شرف ومحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٣ ان هذا الكتاب "يعد بمثابة دستور عام للدولة".

(**) مما يلاحظ ان كتاب (الاحكام السلطانية) للماوردي قد طبع تحت اشراف المستشرق R.Enger في بون عام ١٨٥٣.وقد ترجم الكتاب الى الهولندية عام ١٨٦٢ ووصفت تلك الترجمة بأنها ناقصة. كذلك طبع الكتاب باشراف دارنيورغ مع ترجمة فرنسية وشروح عليه في عام ١٨٩٥.وبالاضافة الى ذلك فقد طبع عدة طبعات في مصر. كما ان ترجمة انكليزية للكتاب طبعت بلندن عام ١٩٤٧.انظر: السرحان، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥٢-٥٣. ايضا: رضوان السيد، مصدر سبق ذكره،ص٦

(٢٠) مما يثير الاستغراب ان بعضا من الكتاب الغربيين طرحوا فيما كتبوه مايتعارض واعتماد الماوردي على الواقع السياسي الذي عاش فيه فمثلا يذكر بروكلمان في دائرة المعارف الإسلآمية "ان الماوردي كان يركز على النظرية والمثال وينسى الواقع المعاش الذي انقطعت صلاته بالنظرية القديمة" (اقتبسه رضوان السيد، مصدر سبق ذكره، ص ٦). كما ان سوفاجيه يذكر في كتابه (مقدمة لدراسة تاريخ الشرق الإسلآمي) "ان الماوردي في كتابه (الاحكام السلطانية) انما كان يعرض في الحقيقة تصورا نظريا تماما يتناقض والواقع وشواهد المصادر" (اقتبسه رضوان السيد، مصدر سبق ذكره، ص ٦). وعلى العكس من ذلك، يذكر بنسعيد، مصدر سبق

ص ٩ ان "كتابة ابي الحسن الماوردي السياسية، بل وتشريعاته كلها، هي بالضبط من هذا النوع الذي لاتستطيع ان تتبين دلالاته ولا ان تكشف عن مراميه البعيدة بدون استحضار دائم للتاريخ الإسلامي في عموميته، ولخصوصية تاريخ المرحلة التي كتب الفقيه فيها" .

(٢١) انظر: Erwin I.J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam (Cambridge: The University Press,1968) ,PP.27-28 [quoting SirHamilton Gibb " Al- Mawardi's Theory of the Khilafah " in Islamic Culture Vol. X1 (1937)]

ويؤكد ذلك رضوان السيد، مصدر سبق ذكره، ص ٨، حين يبين بان الماوردي ظل "على ولائه للخلافة العباسية، ونصب نفسه للدفاع عنها في وجه البويهيين ثم السلاجقة الذين انهوا العهد البويهي. ودخلوا بغداد قبل موت الماوردي بقليل عام ٤٤٧/١٠٥٦م" . ويوضح بنسعيد، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥، "ان الامر يتعلق بانقاذ الخلافة اكثر مما هو يتعلق بالدفاع عن الخلفاء كأشخاص، بالخلافة من حيث هي مؤسسة شرعية لها حقوق نظرية وعليها واجبات شرعية دينية وسياسية معًا" . وعن سياسة السلطان محمود الغزنوي وموقفه من الخلافة راجع: رضوان السيد، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥١-٥٢.د. عبد الستار الراوي، العقل والحرية

دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ط١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ص ٣٥-٣٦.ايضا: د. محمد عمارة، المعتزلة والثورة، سلسلة الإسلام وفلسفة الحكم -٣. ط١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٧٧)، ص ١٢٠

(٢٢) انظر: . Rosenthal,OP.Cit.,P.28

(٢٣) السرحان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩، ص ٣٠، مقدمة المحققين لكتاب الماوردي، الوزارة، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٦-١٨ (وقد ذكر تاريخ وفاة المقدسي ٤٧٩هـ).

(٢٤) السرحان، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٦-١٧، رضوان السيد، مصدر سبق ذكره، ص ٨

(٢٥) الماوردي، الاحكام السلطانية، ط٣، مصدر سبق ذكره، ص ٥

(٢٦ و٢٧ و٢٨ و٢٩) د. محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٩٧٥)، ص ص ٤٩-٥٠

(٣٠) الماوردي- الاحكام، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠

(٣١) المصدر السابق، ص ٥.انظر ايضا: الماوردي، كتاب ادب الدنيا والدين، ط ١٦(بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٩٧٩)، ص ١١٦

(٣٢) الماوردي، الاحكام، ص ٥.ايضا: الماوردي،كتاب ادب

الدنيا والدين، ص ١١٦

(٣٣) انظر: الماوردي، الاحكام، ص ٥

(٣٤) قارن : Rosenthal, Op. Cit. P. 28 ;
A.K.S. Lambton, "Islamic Political Thought" in The Legacy of Islam, 2nd edn., edited by Joseph Schacht with C.E. Bosworth (Oxford: The Clarendon Press,1974), P. 411

(٣٥) بشأن مايقال عن معتزلية بعض افكار الماوردي راجع: رضوان السيد، مصدر سبق ذكره، ص ص ٩٣-٩٥، د. محمد عمارة، المعتزلة واصول الحكم، سلسلة الإسلآم وفلسفة الحكم -٢-، ط١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧)، ص ١٣٠، ص ص ١٥٣-١٥٤، ص ٢٨٠، د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الاحزاب الإسلآمية، سلسلة الإسلآم وفلسفة الحكم -١-، ط١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧)، ص ٢٧٩، د. محمد عمارة، المعتزلة والثورة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣، ص ١٢٣، ص ١٣٢. ويذكر:
Sherwani, Op.Cit., P. 148. عن الماوردي انه مع انتمائه الى المدرسة الفقهية الشافعية "فاننا نجد اثارا من العقلية في بعض ماتركه لنا". وانظر ايضا: Ibid,P. 160. مع ذلك هناك من الكتاب من يؤكد على (اشعرية) الماوردي. راجع مثلا: بنسعيد، مصدر سبق ذكره، ص ١١، ص ٣٣

(٣٦) الماوردي، الاحكام، ص ٦، انظر ايضا:
Rosenthal, Op.cit., P.29 وكذلك: محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٩

(٣٧) انظر: الماوردي، الاحكام، ص ٦٦، د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط٣، (القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية، ١٩٦٠)، ص ص ٢٤٧-٢٤٨

(٣٨ و٣٩ و٤٠) الريس، المصدر السابق، ص ٢٤٤ (اقتباسا من الاحكام السلطانية للماوردي).

(٤١ و٤٢) الماوردي، الاحكام، ص ٦

(٤٣) عثمان، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٥٩-٢٦٠

(٤٤) المصدر السابق، ص ص ٢٦٠-٢٦١

(٤٥) الماوردي، الاحكام، ص ٦، ايضا:
Arnold, Op.cit., P.71

(٤٦) الماوردي، الاحكام، ص ٧

(٤٧) المصدر السابق، ص ٧. ان هذا الرأي ينسب "الى اكثر الفقهاء والمتكلمين من اهل البصرة، واشتهرت نسبته الى الجبائي من علماء المعتزلة" عثمان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٤

(٤٨) الماوردي، الاحكام، ص ٧

(٤٩) المصدر السابق، ص ٧. وينسب هذاالرأي الى أبي الحسن الاشعري (ت ٣٣٠هـ) ويرى اخرون نفس هذا الرأي مثل أبو عبد الله القرطبي مؤلف (الجامع لاحكام القرآن) وامام الحرمين

الجويني مؤلف (الارشاد). راجع: عثمان، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٦٦-٢٦٧

(٥٠ و٥١) الماوردي، الاحكام، ص ١٠

(٥٢ و٥٣ و٥٤) المصدر السابق، ص ٧. يعتقد كل من شرف ومحمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٤ ان ماذهب اليه الماوردي في التعاقد القائم على الرضا بين اهل الحل والعقد وبين الامام يعتبر "إرهاصة اولى لنظرية العقد الإجتماعي كما جاءت عند لوك وروسو، وليس كما جاءت عند هوبز".

(٥٥ و٥٦ و٥٧ و٥٨ و٥٩ و٦٠) الماوردي، الاحكام، ص ٧

(٦١) المصدر السابق، ص ٨

(٦٢) المصدر السابق، ص ٩، انظر ايضا: الماوردي، كتاب ادب الدنيا والدين، ص ١١٦. كذلك: الريس، مصدر سبق ذكره، ص ٩٨. لقد تجاوز الماوردي في هذا المعتقد الفقيه المعاصر له أبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) الذي جوز وجود اكثر من امام واحد في الأمه حين تضم بلدين بينهما بحر مانع من نصرة اهل بلد لاهل البلد الاخر. راجع: رضوان السيد، مصدر سبق ذكره، ص ١٢، الريس، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٧، انظر ايضا:

Rosenthal, Op.cit., PP.32- 33. كذلك نلاحظ مفكرين اخرين اقروا بحالة الامر الواقع للامة، واعتقدوا بامكانية ان يكون للامة اكثر من امام واحد. انظر مثلا: أبو عبد اللّه بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، سلسلة كتب التراث (٤٥)

ج١، (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٧)، ص ص ٧٦-٧٧

(٦٣) انظر: Rosenthal, Op.cit.,P. 32

وتذكر (Lambton , OP. Cit.,P. 411) ايضا ان الماوردي قد رفض امكانية وجود امامين أو اكثر بسبب تحسسه بالاخطار التي واجهها العباسيون من جراء منافسة الفاطميين لهم.

٦٤) الماوردي، الاحكام، ص ٩

(٦٥) المصدر السابق.

(٦٦ و٦٧ و٦٨ و٦٩) المصدر السابق.

(٧٠) انظر: المصدر السابق، ص ١٣ ايضا:

Rosenthal, Op.cit., PP. 34-35

(٧١ و٧٢ و٧٣ و٧٤ و٧٥ و٧٦) الماوردي، الاحكام، ص ١٣

(٧٧) الماوردي، الاحكام، ص ١٤

(٧٨) راجع: الماوردي، الاحكام، ص ١٤، ايضا: الريس، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٨، Rosenthal, Op.cit., P.35

(٧٩) الماوردي، الاحكام، ص ١٧

(٨٠) المصدر السابق. ويوضح عثمان (مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦، هامش ٤) الاعتقاد المتعارض مع الحق بتأويل شبهة بأنه "كاعتقاد المجسمة مثلا فانهم يتعلقون بشبة منها قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى" وقوله "يد الله فوق ايديهم" الى اخره واما الاعتقاد المخالف للحق لغير شبهة فهو كفر، كاعتقاد شريك لله".

(٨١) الماوردي، الاحكام، ص ١٧

(٨٢) المصدر السابق، ص ١٩

(٨٣) المصدر السابق، ص ص ١٩-٢٠.وحول حكم التصرفات الواقعية التي يقوم بها المستبد المتغلب فان الماوردي يجيز امضاء احكامه، وتصرفاته "بشرطين:

١- ان يكون تغلبه واستبداده بحيث لايلغي كلية سلطة الامام ومنصب الامامة، بل يترك الامامة والامام - ولو من الناحية الشكلية - كما كان الحال على عهده مع خلافة بغداد بالنسبة للدول التي تغلبت على النواحي - وخاصة البويهيين - فلا يجاهر الامام بالمشاقة والمعاندة..

٢- ان تجرى الاحكام والتصرفات على قاعدة الدين ومقتضى العدل والانصاف.

اما إذا تخلف هذان الشرطان، أو احدهما، فلا شرعية لاحكامه وتصرفاته، وعلى الامام ان يسعى لازالة سلطة المتغلب" انظر: عمارة، المعتزلة والثورة،مصدر سبق ذكره، ص ٢٤

(٨٤) الماوردي، الاحكام، ص ٢٠ قارن:

Lambton, Op.cit., P.413

(٨٥) الماوردي، الاحكام، ص ٢١

(٨٦) الماوردي، الوزارة، ص ص ٤٧-٤٨

(٨٧) المصدر السابق، ص ص ٤٩-٥٠

(٨٨) المصدر السابق، ص ٥١

(٨٩ و ٩٠) المصدر السابق، ص ٥٥

(٩١ و ٩٢ و ٩٣ و ٩٤) المصدر السابق، ص ٥٩

(٩٥ و ٩٦ و ٩٧) المصدر السابق، ص ٦٢

(٩٨) المصدر السابق، ص ٦٥

(٩٩ و ١٠٠ و ١٠١) الماوردي، الاحكام، ص ٢٢

(١٠٢) المصدر السابق، ص ص ٢٤-٢٥

(١٠٣ و ١٠٤) المصدر السابق، ص ٢٥

(١٠٥) المصدر السابق. وللتفاصيل عن وزارة التفويض راجع: الماوردي، الوزارة، ص ص ٦٥-١٢٥

(١٠٦ و ١٠٧) الماوردي، الاحكام، ص ٢٥

(١٠٨) المصدر السابق، ص ص ٢٥-٢٦

(١٠٩ و ١١٠) المصدر السابق، ص ٢٦

(١١١ و ١١٢ و ١١٣) المصدر السابق، ص ٢٧

(١١٤) المصدر السابق، ص ٢٧. وللتفاصيل عن وزارة التنفيذ راجع: الماوردي، الوزارة، ص ص ١٢٦-١٣٦

(١١٥) الماوردي، الاحكام، ص ٢١.

(١١٦ و ١١٧) المصدر السابق، ص ٣٠، انظر ايضا:
Khuda Bakhsh, Politics in Islam
1st Reprint (Delhi:1975), P. 123

(١١٨) الماوردي، الاحكام، ص ٣٠، ص ٣٣

(١١٩ و ١٢٠) المصدر السابق، ص ٣٣

(١٢١) المصدر السابق، ص ٣٤
(١٢٢) المصدر السابق، ص ٣٣
(١٢٣) المصدر السابق، ص ٤٣ . ايضا: البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، ط٣ (بيروت: دار النهــار للنشـر، ١٩٧٧) ص ص ٢٥-٢٦، Bakhsh, Op.cit., P. 124
(١٢٤ و١٢٥ و١٢٦) رضوان السيد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩
(١٢٧) المصدر السابق، ص ص ٢٩-٣٠
(١٢٨ و١٢٩ و١٣٠) المصدر السابق، ص ٣٠
(١٣١) الماوردي، الاحكام، ص ٣٢ . انظر ايضا:
Bakhsh, Op.cit., P. 123
(١٣٢) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اخلاق الملك وسياسة الملك (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨١) ص ١٥٣
(١٣٣) المصدر السابق.
(١٣٤) المصدر السابق، ص ص ١٥٤-١٥٥
(١٣٥) المصدر السابق، ص ١٥٥
(١٣٦) المصدر السابق.
(١٣٧) المصدر السابق، ص ١٥٦
(١٣٨) المصدر السابق، ص ص ١٥٦-١٥٧
(١٣٩ و١٤٠ و١٤١ و١٤٢) المصدر السابق، ص ١٥٧

(***) من الملاحظ ان الماوردي يستخدم في كتابه (تسهيل النظر) تسميات (ذا الإمرة والسلطان) و(الملك) أو انه يشير ضمنا الى القابض على السلطة دون ان يستخدم ازاءه تسمية معينة. وقد ارتأينا استخدام تسمية (صاحب السلطة) بدل التنوع في ايراد التسميات المتعددة مادام لفظ (صاحب السلطة) يتضمن بداهة من تكون له الامرة ويمسك بالسلطان ويملك زمام الامور.

(١٤٣) الماوردي، تسهيل النظر، ص ٤٦

(١٤٤) المصدر السابق، ص ص ٤٦-٤٧

(١٤٥) المصدر السابق، ص ٤٧

(١٤٦) المصدر السابق، ص ٤٨

(١٤٧) المصدر السابق، ص ٤٩

(١٤٨ و ١٤٩) المصدر السابق، ص ٥٢

(١٥٠) المصدر السابق، ص ٥٣

(١٥١) المصدر السابق، ص ٥٤

(١٥٢ و ١٥٣ و ١٥٤) المصدر السابق، ص ١٨١

(١٥٥ و ١٥٦ و ١٥٧) المصدر السابق، ص ١٨٢

(١٥٨ و ١٥٩) المصدر السابق، ص ١٨٤

(١٦٠) المصدر السابق، ص ١٨٥

(١٦١ و ١٦٢ و ١٦٣ و ١٦٤ و ١٦٥) المصدر السابق، ص ١٨٧

(١٦٦ و ١٦٧) المصدر السابق، ص ١٨٨

(١٦٨) المصدر السابق، ص ٧٠

(١٦٩) المصدر السابق، ص ص ٧٠-٧١

(١٧٠) المصدر السابق، ص ١٧

(١٧١ و ١٧٢ و ١٧٣) المصدر السابق، ص ٩٩

(١٧٤) المصدر السابق، ص ١٠٥

(١٧٥ و ١٧٦) المصدر السابق، ص ١٠٦

الفصل الثالث

المبحث الثاني

(*) ان هذا المبحث مستل من بحثنا الموسوم بـ:
" The Question of Authority in Ibn Taymiyya`s Political Thought " الموعود بالنشر في مجلة العلوم السياسية (بغداد).

(**) حوالي الخامسة بموجب :
W.M.Watt, Islamic Philosophy and Theoligy (Edinburgh: 1967) P. 159 وهو في السادسة من عمره بموجب: على المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩١٤، ط٢، (بيروت: الاهلية للنشر والتوزيع،

١٩٧٨) ص ٣٧، هامش ١

(١) محمد أبو زهرة، إبن تيمية حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨) ص ١٧ . انظر ايضا: فروخ، تاريخ الفكر، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦١ . محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧١) ص ٣٧، هامش ١ . عبد العزيز المراغي، إبن تيمية (القاهره: دار احياء الكتب العربية، بلا تاريخ)، ص ٣٩ . محمد المبارك، الدولة ونظام الحسبة عند إبن تيمية، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٧) ص ١١ . مقدمة محمد مبارك لكتاب: إبن تيمية، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية (بيروت: دار الكتب العربية، ١٩٦٦)، ص ط.

(٢) أبو زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٩

(٣) انظر، المصدر السابق، ص ٢٠ . المراغي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥

(٤) أبو زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣

(٥) المصدر السابق، ص ٢٤ . المبارك، الدولة، مصدر سبق ذكره، ص ١١ . مقدمة مبارك، مصدر سبق ذكره، ص ط.

(٦) أبو زهرة. مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٤-٢٥

(٧) المصدر السابق، ص ٢٨

(٨) المصدر السابق، ص ١١٢

(٩) المصدر السابق، ص ٢٩ . البهي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧، هامش ١ . ايضا:

H.Laoust,"Ibn Taymiyya",EI2,Vol. III,P.951.

(١٠) البهي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩ . المراغي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٨٠-٨١ . وحول حالة الجمود الفقهي في ذلك العصر انظر: محمد يوسف موسى، إبن تيمية (بيروت: المركز العربي للثقافة والعلوم، ١٩٦٢)، ص ص ٤٦-٤٧

(١١) البهي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩ . المراغي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٠

(١٢) انظر: البهي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩ . المراغي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٠

(١٣) البهي. مصدر سبق ذكره، ص ٧٠ . ومما يستحق ذكره، ان إبن تيمية "ظهر بآراء شذ بها في رأي معاصريه من الفقهاء والعلماء، فوقفوا دونه فيها ونالوه بالأذى من اجلها، وظاهرهم في بعض مواقفهم رجال من ذوي الجاه والسلطان" موسى، مصدر سبق ذكره، ص ٩٥ . وعن حالة التصوف في هذه الفترة راجع: المصدر السابق، ص ص ٤٨-٤٩ . ولمعلومات اكثر عن موقف إبن تيمية من التصوف انظر:

Qamaruddin Khan,The Political Thought of Ibn Taymiyah (Islamabad: Islamic Research Institute,1973) ,P. 9.

المحافظه، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٧-٣٨

Laoust,"Ibn Taymiyya", Op.Cit., P. 953.

وقارن مع: Fazlur Rahman," Revival and Reform in Islam",The Cambridge History of Islam, Vol.2, edited by: Holt, Lambton and Lewis (Cambridge: The University Press,1970), P. 635.

(١٤) البهي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦ . ايضا:

Rahman, Op.cit., P.635 . ومما يستحق ذكره ان إبن تيمية كتب في الرد على الفلسفة كتب: (الرد على عقائد الفلاسفة) و(نصيح اهل الايمان في الرد على منطق اليونان) و(كتاب نقض المنطق) انظر: عرفان عبد الحميد فتاح، الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد (بغداد: دار التربية، بلا تاريخ) ص ص ١٢٣-١٢٤ وحول الموقف المضاد من الفلسفة في هذا العصر انظر: موسى، مصدر سبق ذكره، ص ص ٤٩-٥١

(١٥) البهي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦

(١٦) المصدر السابق، ص ص ٦٧-٦٨ . وحول حال جمهرة علماء الكلام في هذا العصر، انظر: موسى، مصدر سبق ذكره، ص ص ٤٧-٤٨

(١٧) البهي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٨

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) إبن تيمية، السياسة الشرعية، مصدر سبق ذكره، ص ٣

(٢٠) مقدمة مبارك، مصدر سبق ذكره، ص د.

(٢١) المبارك، الدولة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣

(٢٢) المصدر السابق، ص ص ٣٣-٣٤

(٢٣) انظر: المصدر السابق، ص ص ٩٣-٩٨ . وكذلك: مقدمة مبارك، مصدر سبق ذكره، ص ج.

(٢٤) فروخ، تاريخ الفكر، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦١ . ايضا:

Laoust,"Ibn Taymiyya",Op.cit

ايضا: P.951,P.952,P .953.

Moh.ben Cheneb,"Ibn Taimiya", Shorter Encyclopaedia of Islam, edited by Gibb & Kramers (Leiden: 1953),PP. 151-152.

(٢٥) المراغي، مصدر سبق ذكره، ص ٥

(٢٦) انظر: فروخ، تاريخ الفكر، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦١. كذلك: المبارك، الدولة، مصدر سبق ذكره، ص ١٨ . المراغي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٨٥-٨٦

Laoust,"Ibn Taymiyya",Op.cit.,P.952,P .953.

Cheneb,Op. cit., P. 151.

(٢٧) المبارك، الدولة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦

(٢٨) المصدر السابق (اعتمادا على كتابي إبن تيمية: "الحسبة" و "السياسة الشرعية").

(٢٩) إبن تيمية، السياسة الشرعية، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٨. ايضا:

Khan,Op.cit.,P.29 (quoting Tbn Taymiyya's
al-Siyasa al-Shar'iyya)

(٣٠) إبن تيمية،السياسة الشرعية، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٨.

ايضا:

Khan,Op.cit.,P.29 (quoting Ibn Taymiyya's
al-Siyasa al-Shar'iyya)

(٣١ و٣٢) إبن تيمية، السياسة الشرعية، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٣٨-١٣٩

(٣٣) المصدر السابق، ص ١٣٩

(٣٤) المصدر السابق.

(٣٥) المصدر السابق. انظر ايضا: فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥١

(٣٦) المبارك، الدولة، مصدر سبق ذكره، ص ٥١

(٣٧) إبن تيمية، السياسة الشرعية، مصدر سبق ذكره، ص ١٣

(٣٨) المصدر السابق، ص ١٤

(٣٩) المصدر السابق، ص ٢٨

(٤٠) المصدر السابق، ص ص ١٣-١٤.وانظر ايضا: المبارك، الدولة، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢

(٤١) المصدر السابق، ص ص ٣١-٣٢.راجع خصوصا: إبن تيمية، السياسة الشرعية، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٣-٢٤

(٤٢) أبو زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٥

(٤٣ و٤٤ و٤٥ و٤٦) المصدر السابق.

(٤٧) انظر: إبن تيمية،منهاج السنة النبوية، ج١ (القاهرة: مكتبة دار العروبة،١٩٦٢)،ص ص ٣٦٣-٣٦٤

(٤٨) المصدر السابق، ص ٣٦٥

(٤٩ و٥٠ و٥١) المصدر السابق.

(٥٢ و٥٣ و٥٤ و٥٥ و٥٦) المصدر السابق، ص ٣٦٦

(٥٧) المصدر السابق، ص ص ٣٦٧-٣٦٨.انظر: المبارك،الدولة، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٦ -٣٧

(٥٨) إبن تيمية، منهاج، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٧.وانظر: المبارك، الدولة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧

(٥٩) إبن تيمية، منهاج، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٧.وانظر: المبارك، الدولة، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٦-٣٧

(٦٠) إبن تيمية، منهاج، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٩

(٦١) المصدر السابق.

(٦٢) محمد بن عثمان الذهبي، المنتقى من منهاج الاعتدال، (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٧٤هـ) ص ص ٤١٥-٤١٦

(٦٣) انظر: إبن المطهر الحلي، كتاب منهاج الكرامة في معرفة الامامة، مطبوع مع كتاب إبن تيمية، منهاج السنة، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ص١٤٦-١٤٧.كذلك: الذهبي،مصدر سبق ذكره، ص ٤١٥

(٦٤) أبو زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٥

(٦٥) المصدر السابق، ص ٣٤٦

(٦٦) المصدر السابق.
(٦٧) إبن تيمية، منهاج، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨٥. انظر ايضا: محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٠
(٦٨) أبو زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٧
(٦٩) إبن تيمية، منهاج، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨٥
(٧٠) أبو زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٧
(٧١) المصدر السابق. وقارن مع حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢

الفصل الرابع

المبحث الاول

(*) اعتمدنا تماما في كتابة هذا المبحث على الكتاب القيم الموسوم بـ(العقل والحرية. دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي) للدكتور عبد الستار الراوي، المنشور في بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠

(١) المصدر السابق، ص ٣٦، ص ٣٧

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨

(٣) المصدر السابق، ص ص ٣٨-٣٩

(٤ و ٥) المصدر السابق، ص ٣٩

(٦) المصدر السابق، ص ٤٠

(٧) المصدر السابق، ص ص ٤٠-٤١

(٨) المصدر السابق، ص ٤٢

(٩) المصدر السابق، ص ٤٣

(١٠) المصدر السابق، ص ص ٤٣-٤٤

(١١) المصدر السابق، ص ٥٣

(١٢ و ١٣) المصدر السابق، ص ٥٧

(١٤) المصدر السابق، ص ٣٧

(١٥ و ١٦و ١٧) المصدر السابق، ص ٤٠٧

(١٨) المصدر السابق، ص ٤١٠

(١٩ و ٢٠) المصدر السابق، ص ٤١١

(٢١) المصدر السابق، ص ص ٤١١-٤١٢،

(٢٢) المصدر السابق، ص ٤٤٤

(٢٣) المصدر السابق، ص ص ٤٤٤-٤٤٥

(٢٤) المصدر السابق، ص ٤٤٥

(٢٥) المصدر السابق، ص ص ٤٤٥-٤٤٦

الفصل الرابع

المبحث الثاني

---

(١) محمد رضا الخرسان في مقدمة التحقيق لكتاب الشريف المرتضى علي بن الحسين، الانتصار (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٧١) ص ٥

(٢) المصدر السابق، ص ٦

(٣) المصدر السابق، ص ١٤

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق، ص ١٥

(٦) المصدر السابق، ص ص ١٥-١٦
(٧) المصدر السابق، ص ١٢، ص ١٣
(٨) المصدر السابق، ص ١٣
(٩)المصدر السابق، ص ص ١٦-١٨
(١٠ و١١) المصدر السابق، ص ٣٥
(١٢) المصدر السابق، ص ٣٦
(١٣) المصدر السابق، ص ٣٧
(١٤ و١٥) المصدر السابق، ص ٣٨
(١٦) المصدر السابق ،ص٢٨
(١٧) المصدر السابق، ص ١٢، ص ٢٨
(١٨) المصدر السابق، ص ٤١
(١٩) الشريف المرتضى، الشافي، مصدر سبق ذكره، ص ٤
(٢٠) المصدر السابق، ص ٣٤
(٢١) المصدر السابق، ص ٣٦
(٢٢) المصدر السابق، ص ٢٤
(٢٣) المصدر السابق، ص ٧٢
(٢٤) المصدر السابق، ص ٧٩
(٢٥) المصدر السابق، ص ٨١
(٢٦) الشريف المرتضى، تنزيه الانبياء (النجف: ١٩٦١)، ص ١١
(٢٧ و٢٨) الشريف المرتضى، الشافي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٥

الفصل الخامس

المبحث الاول

(١) راشد البراوي، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ط١، (القاهرة: ١٩٦٩)، ص ٤٠،فروخ، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩١.يوحنا قمير، إبن خلدون،ط٤، (بيروت: دار المشرق،١٩٧٠).

(٢) انظر: فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩١

(٣) انظر: البراوي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠

(*) يذكر فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩١ اسم (خالد بن الخطاب) بدلا من (خالد بن عثمان).

(٤ و٥ و٦ و٧) البراوي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠

(٨) المصدر السابق، ص ٤٩

(٩) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩١

(١٠) انظر: البراوي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤.ايضا: فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩١

(١١ و١٢ و١٣) البراوي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤

(١٤) انظر: محمد عابد الجابري، العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي (الدار البيضاء: دار الثقافة،١٩٧١)، ص ص ٧١-٧٤

(١٥) البراوي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٦

(١٦) انظر: الجابري، العصبية، مصدر سبق ذكره، ص ٧٧، ص ص ٨٢-٨٣،فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩٢

(١٧) انظر مثلا: الجابري، العصبية، مصدر سبق ذكره، ص ٨٢، مقدمة الناشر لكتاب إبن خلدون، مقدمة إبن خلدون (القاهرة: مؤسسة الطباعة لدار التحرير، ١٩٦٦) ص ٧ (وسيشار اليها لاحقا بـ "ط ١٩٦٦").

(١٨ و ١٩) البراوي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨

(٢٠) مقدمة علي عبد الواحد وافي لكتاب إبن خلدون، مقدمة إبن خلدون، ج١، ط٢، (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥) ص ص ١١٣-١١٤(وسيشار اليها لاحقا بـ "ط ١٩٦٥").

(٢١) البراوي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٤٨-٤٩.انظر ايضا: فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩٢

(٢٢) المصدر السابق.

(٢٣) قمير، إبن خلدون، مصدر سبق ذكره. وللتفاصيل عن لقائه مع تيمورلنك انظر: مقدمة وافي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ص ١٢٧-١٣١

(٢٤) انظر: البراوي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥٠-٥١

(٢٥) مقدمة وافي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٣

(٢٦) المصدر السابق، ص ١٤٣، ص ١٤٤..

(*) الحق إبن خلدون هذا الكتاب بمؤلفه في التاريخ، وفيه

"يروى إبن خلدون تطورات حياته، والتجارب التي مرت بـه، وهـو في حديثه عن نفسـه يصـف لنـا احـوال المجتمعـات والنظـم الـتي اتصل بها والاحداث الهامة التي اثرت في مجـرى حياتـه، ويزودنـا بسير معظم الاشخاص الذين ذكـرهم، ويمدنـا ببيانـات عنهـم وليـدة المعرفة الشخصية والاتصال". كذلك يتضمن الكتاب "مجموعة مـن التقارير الرسمية التي كان يتبادلها الملـوك والسـلاطين". كمـا انـه في حديثه عن تجربة مزاولته القضاء في مصر "يصور ماكـان يسـود القضاء انذاك من الفساد". بالاضافـة الى ذلـك، يذكـر إبن خـلدون في هذا الكتـاب "علاقاتـه بمختلف الامـراء والحكـام، ومغامراتـه ومؤامراته وان حـاول تفسـيرها وتـبرير مواقفـه في كـل حالـة". راجع: البراوي، مصدر سبق ذكره، ص ٦١

(٢٧) مقدمة وافي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٣، ص ١٥٢

(٢٨) البراوي، مصـدر سـبق ذكـره، ص ٥٨.انظـر ايضـا: مقدمـة وافي، مصدر سـبق ذكـره، ص ص ٢٢٦-٢٢٩، إبن خـلدون، مقدمـة إبن خلدون، ج١ (ط١٩٦٥)، ص ٣٥٦

(٢٩) انظر: وميـض جمـال عمـر نظمـي وجهـاد الحسـني، الفكـر السياسي العربي الإسلامي، بغداد: كلية القـانون والسياسـة، مطبـوع بالرونيو،١٩٧٩/٧٨) ص ص ٨٣-٨٤

(٣٠) انظر: Rosenthal,Op.cit.,P.85.

(٣١) انظر: فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩٥ (والقول لاوغسـت موللر).

(٣٢) انظر: فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩٥

(٣٣) المصدر السابق، ص ٦٩٦

(٣٤) انظر: البراوي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥

(٣٥ و٣٦) المصدر السابق، ص ٤٥

(٣٧ و٣٨) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩٤

(٣٩) انظر: مقدمة وافي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤١، فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩٢

(٤٠) انظر: إبن خلدون، مقدمة، مصدر سبق ذكره، (ط ١٩٦٥)، ص ص ٤٢٠-٤٢٢كذلك: Rosenthal, Op.cit., P.£6.

(٤١) انظر: إبن خلدون، مقدمة، ج٢، ط١، (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ص ص ٤٠٧-٤٠٩، ص ٤١٣، ص ٤٨٨

(٤٢ و٤٣ و٤٤) فروخ، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠٠

(٤٥) المصدر السابق، ص ٧٠١

(٤٦ و٤٧ و٤٨ و٤٩) المصدر السابق، ص ٦٩٨

(٥٠ و٥١) المصدر السابق، ص ٧٠٠

(٥٢ و٥٣ و٥٤ و٥٥ و٥٦ و٥٧ و٥٨) المصدر السابق، ص ٦٩٩

(٥٩ و٦٠ و٦١) المصدر السابق، ص ٧٠٠

(٦٢) انظر مثلا: المصدر السابق، ص ٧٠٢

(٦٣ و٦٤ و٦٥ و٦٦) رياض عزيز هادي، "مفهوم الدولة ونشوئها عند إبن خلدون"، مجلة العلوم القانونية والسياسية (بغداد)، العدد الثالث، ١٩٧٧، ص ٢١٠

(٦٧) إبن خلدون، مقدمة، ج ٢، (ط ١٩٥٨)، ص ٤٨٥

(٦٨) نصار، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧

(٦٩) المصدر السابق.

(٧٠) انظر: إبن خلدون، مقدمة، ج ٢، (ط ١٩٥٨)، ص ٤٨٥

(٧١ و٧٢ و٧٣ و٧٤ و٧٥ و٧٦ و٧٧) المصدر السابق، ج ٢، (ط ١٩٥٨)، ص ٤٨٦

(٧٨ و٧٩ و٨٠ و٨١ و٨٢ و٨٣) المصدر السابق، ج ٢، (ط ١٩٥٨)،ص ٤٨٧

(٨٤ و٨٥ و٨٦) إبن خلدون، مقدمة، (ط ١٩٦٦)، ص ١٥٢ .

(٨٧ و٨٨ و٨٩ و٩٠ و٩١ و٩٢ و٩٣ و٩٤) إبن خلدون، مقدمة، ج ٢، (ط ١٩٥٨)، ص ٤٩٤

(٩٥) المصدر السابق، ج ٢، (ط ١٩٥٨)، ص ص ٤٩٤-٤٩٥

(٩٦ و٩٧ و٩٨ و٩٩ و١٠٠) المصدر السابق، ص ٤٩٥

(١٠١) المصدر السابق، ص ص ٤٩٥-٤٩٦

(١٠٢ و١٠٣ و١٠٤ و١٠٥) المصدر السابق، ص ٤٩٥

(١٠٦) المصدر السابق، ص ٤٩٦

(١٠٧) هادي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٥

(١٠٨) اقتبسه: المصدر السابق، ص ٢٠٦

(١٠٩) المصدر السابق.

(١١٠) إبن خلدون، مقدمة، (ط ١٩٦٦)، ص ص ٢٤٤-٢٤٥

(١١١ و١١٢) المصدر السابق، ص ص ٢٤٦-٢٤٧

(١١٣) نظمي والحسني، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢

(١١٤) انظر: إبن خلدون، مقدمة، (ط ١٩٦٦)، ص ص ٢٣٨-٢٤٠

(١١٥) انظر: المصدر السابق، ص ٢٣٨.ايضا: نظمي والحسني، مصدر سبق ذكره، ص ٩٤

الفصل الخامس

المبحث الثاني

(١ و٢ و٣) علي سامي النشار في مقدمة التحقيق لكتاب: أبو عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ٧

(٤) المصدر السابق، ص ص ٧-٨، ص ١٣

(٥) المصدر السابق، ص ٨، ص ١٤

(٦) المصدر السابق، ص ١٤

(٧ و٨) المصدر السابق، ص ١٥

(٩ و١٠ و١١) المصدر السابق، ص ٨

(١٢) المصدر السابق، ص ٩. ومما يذكر ان سعد بن علي بن يوسف "كان يلقب بامير المسلمين المستعين بالله وهو ثامن عشر

سلاطين الدولة النصرية". انظر: المصدر السابق.
(١٣ و ١٤) المصدر السابق.
(١٥) المصدر السابق، ص ١٠
(١٦) المصدر السابق، ص ٩
(١٧ و ١٨) المصدر السابق، ص ١٠
(١٩ و ٢٠ و ٢١) المصدر السابق، ص ١١
(٢٢) المصدر السابق، ص ١١ (نقلا عن عبد الرحمن بن مجير الدين الحنبلي، الانس الجليل في تاريخ القدس والخليل).
(٢٣ و ٢٤) المصدر السابق، ص ١٩
(٢٥) المصدر السابق، ص ٢٠
(٢٦) المصدر السابق، ص ٢٠ (نقلا عن المقري، نفح الطيب، ج٢، ص ٦٩٩).
(٢٧) المصدر السابق، ص ٢١، (نقلا عن المقري، ازهار الرياض، ج٣، ص ٣١٨).
(٢٨ و ٢٩ و ٣٠ و ٣١ و ٣٢) المصدر السابق، ص ٢١
(٣٣) المصدر السابق، ص ٢٢
(٣٤) المصدر السابق، ص ١١
(٣٥) إبن الأزرق، بدائع السلك...، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ١١
(٣٦) المصدر السابق، ص ص ١١١-١١٢
(٣٧ و ٣٨ و ٣٩) المصدر السابق، ص ١١٢

(٤٠ و٤١) المصدر السابق، ص ١١٣

(٤٢) المصدر السابق، ص ٦٧

(٤٣) المصدر السابق، ص ٦٨، وانظر ايضا: ص ١٠٥

(٤٤ و٤٥) المصدر السابق، ص ٦٨

(*) هو أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي. والامدي نسبة الى آمد في ديار بكر. ولد في ٥٥١هـ وتوفي في ٦٣١هـ. من متكلمي اهل السنة المشهورين، وعرف عنه مزج الفلسفة بالكلام. له كتب عديدة منها: الاحكام في اصول الاحكام، منتهى السؤل في الاصول. غاية المرام في علم الكلام. راجع: المصدر السابق، ص ٦٩، هامش ٢٢٦

(٤٦) المصدر السابق، ص ٦٩

(٤٧) المصدر السابق، ص ص ٦٩-٧٠

(٤٨) المصدر السابق، ص ٧١، وكذلك ص ٩٠

(٤٩) المصدر السابق، ص ٧١

(٥٠) انظر: المصدر السابق.

(٥١ و٥٢ و٥٣) المصدر السابق.

(٥٤) المصدر السابق، ص ٧١، ص ٩٤

(٥٥ و٥٦ و٥٧) المصدر السابق، ص ٧١

(٥٨ و٥٩) المصدر السابق، ص ٧٢

(٦٠) المصدر السابق، ص ٧٣

(٦١) المصدر السابق، ص ٧٤

(٦٢ و٦٣) المصدر السابق، ص ٧٥ (مستندا على المقدمة، ج٢، ص ص ٦٩٤-٦٩٥).

(٦٤) المصدر السابق، ص ٧٦

(٦٥ و٦٦) المصدر السابق، ص ٧٧

(٦٧ و٦٨) المصدر السابق، ص ١٠٦

(٦٩ و٧٠) المصدر السابق، ص ٧٧

(٧١) المصدر السابق، ص ٧٨، وكذلك ص ٩١

(٧٢ و٧٣ و٧٤) المصدر السابق، ص ٧٨

(٧٥) المصدر السابق، ص ٧٩

(٧٦ و٧٧) المصدر السابق، ص ٨٥

(*) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوزي من بني ثور بن عبد مناة. وقد اشتهر في علوم الدين. من كتبه (الجامع الكبير) و(الجامع الصغير) في الحديث. توفي في ١٦١هـ. انظر: المصدر السابق، ص ٨٥، هامش ٢٨٩

(٧٨) المصدر السابق، ص ٨٥

(٧٩) المصدر السابق، ص ٨٦

(٨٠) المصدر السابق، ص ١٣١

(٨١ و٨٢) المصدر السابق، ص ١٣٢

(٨٣ و٨٤) المصدر السابق، ص ١٣٤

(٨٥) المصدر السابق، ص ١٣٥

(٨٦ و٨٧) المصدر السابق، ص ٢٩١

(٨٨ و ٨٩ و ٩٠ و ٩١) المصدر السابق، ص ٢٩٢
(٩٢ و ٩٣) المصدر السابق، ص ٢٩٣
(٩٤) المصدر السابق، ص ٢٩١
(٩٥) انظر قول الطرطوشي المقتبس في: المصدر السابق، ص ٢٩٢
(٩٦ و ٩٧) المصدر السابق، ص ٢٩٢

القسم الثاني

الفصل الاول

(*) اعتمدنا في كتابة معظم مضامين هذا الفصل، باقتباس مباشر أو غير مباشر، على كتاب البرت حوراني، مصدر سبق ذكره، عدا ما اشرنا اليه في مظانه، من مصادر اخرى .

(١)انظر: حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠.ولمزيد من المعلومات عن الفترة التأسيسية للدولة العثمانية انظر: زياد أبو غنيمة، جوانب مضيئة في تاريخ العثمانيين الاتراك، ط١، (عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع،١٩٨٣) ،ص ص ١٨-٢٠

(**) للتفاصيل عن الانكشارية انظر: بيري اندرسون، دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة بديع نظمي، ط١، (بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨٣)، ص ٢٦، ص ٢٧، ص ص ٣٠-٣٢، ص ٣٤، ص ٣٥، وغيرها. وحول وجهة نظر اخرى هامة عن اصل افراد الانكشارية راجع: أبو غنيمة، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٢٢-١٢٥، ص ص ١٢٧-١٢٩

(٢)حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ٤٠-٤١.انظر ايضا بايجاز: اندرسون، مصدر سبق ذكره، ص ١٥

(٣) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٣

(٥أ) المصدر السابق، ص ص ١٣٤-١٣٥

(٦) المصدر السابق، ص ٤٣.ولمعلومات اكثر عن منصب شيخ الإسلام انظر: اندرسون، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٨-١٩

(٧) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ٤٣-٤٤

(٨) المصدر السابق، ص ٤٤

(٨أ) المصدر السابق، ص ٤٥

(٩) المصدر السابق، ص ٤٦

(١٠) المصدر السابق، ص ٤٧.ايضا: أندرسون، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥

(١١) حوراني، مصدر سبق ذكره.

(١٢) المصدر السابق، ص ص ٤٨-٥٠

(١٣) المصدر السابق، ص ٥٠

(١٤) احمد نوري النعيمي، اثر الاقلية اليهودية في سياسة الدولة العثمانية تجاه فلسطين (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٢)، ص ٩٥، هامش ١٨٥.احمد نوري النعيمي، اليهود والدولة العثمانية (بغداد: وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٩٠) ص ١٥٢، هامش ٧٥

(١٥) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠

(١٦) المصدر السابق، ص ص ٥١-٥٤

(١٧) المصدر السابق، ص ص ٥٤-٥٥

(١٧أ) المصدر السابق، ص ٥٥

(١٧ب) المصدر السابق.

(١٧ج) المصدر السابق، ص ص ٥٥-٥٦

(١٧د) المصدر السابق، ص ٥٦

(١٧هـ)المصدر السابق.

(١٧و) انظر مثلا: عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة (بيروت: ١٩٦٢)، ص ص١٠-١١.حسن العطار، الوطن العربي دراسة مركزة لتطوراته السياسية الحديثة، ط١، (بغداد: مطبعة اسعد، ١٩٦٦) ص ص ٩٨-٩٩

(١٧ز) المحافظة، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣.وللتفصيل انظر: زلوم، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٦-١٧

(١٧ح) المحافظة، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣

(١٧ط) المصدر السابق.

(***) حول هذه العلاقه انظر: مروان بحيري، "بولص نجيم ولبنان الكبير (١٩٠٨-١٩١٩)" في: الحياة الفكرية في المشرق العربي ١٨٩٠-١٩٣٩، اعداد: مروان بحيري، ترجمة: عطا عبد الوهاب، ط١، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٩٠

(١٨) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥٦-٦٩

(١٩) المصدر السابق، ص ص ٦٩-٧٥

(٢٠) المصدز السابق، ص ص ١٣٢-١٣٣

(٢١) انظر مثلا: المصدر السابق، ص ١٣٣. النعيمي: اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ٧٤، هامش ١٣٥. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١١٦، هامش ١٠

(٢٢) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٣٣-١٣٤. وللتفاصيل عن الدستور العثماني راجع: احمد نوري النعيمي، الحياة السياسية في الدولة العثمانية (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٩٠)، ص ص ٣٣-٥٣. محمد عزة دروزة، نشأة الحركة العربية الحديثة، ط٢، (بيروت وصيدا: المكتبة العصرية، ١٩٧١)، ص ص ٢١٦-٢٣٣

(٢٣) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣، هامش ١٣٢. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١١٥، هامش ٧

(٢٤) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ٧٥. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١١٧

(٢٥) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ٧٧. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٢ -١٢٣

(٢٦) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ص ٧٧-٧٨. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٣

(٢٧) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٣. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٨

(٢٨) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٨

(٢٩) النعيمي، اثر الاقلية، مصدرسبق ذكره، ص ص ١٠٥-١٠٦.

النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٦٩-١٧١

(٣٠) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٦. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١٧١

(٣١) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٦، هامش ٢٠٣ النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١٧١، هامش ١٣

(٣٢) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ١١٢. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٧

(٣٣) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ١١٣. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٧ ايضا: رشيد الخالدي، "عبد الغني العريسي وجريدة المفيد: الصحافة العربية قبل سنة ١٩١٤" في: الحياة الفكرية في المشرق العربي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٥

(٣٤)النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠١

(٣٥) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٣٣-١٣٤. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢١٣-٢١٤

(٣٦) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٩. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٠٢-٢٠٣

(٣٧) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ٩٦. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٥٣-١٥٤

(٣٨) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ٩٨. النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٧

(٣٩) النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ٩٨.النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٧.انظر ايضا: مقدمة محمد حرب عبد الحميد لكتاب: مذكرات السلطان عبد الحميد (القاهرة: دار الانصار، ١٩٧٨)، ص ص ١١-١٢

(٤٠) محمد عمارة، (دراسة وتحقيق)، جمال الدين الافغاني الاعمال الكاملة، ج٢، الكتابات السياسية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١).ص ٢١

(٤١) المصدر السابق. ايضا: النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ٩٥، هامش ١٨٣ . النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١٥١، هامش ٧٣

(٤٢) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٦

(٤٣) انظر مثلا: النعيمي، اثر الاقلية، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٦، ص ص ١٣٨-١٤٣.النعيمي، اليهود، مصدر سبق ذكره، ص ١١٥، هامش ٧، ص ٢١٧، ص ص ٢٢٠-٢٢٣، ص ٢٢٦ . مقدمة محمد حرب عبد الحميد، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥-٦

(٤٤) العطار، مصدر سبق ذكره، ص ١٧

(٤٥ و٤٦ و٤٧ و٤٨ و٤٩ و٥٠ و٥١) المصدر السابق.

(٥٢ و٥٣ و٥٤ و٥٥) المصدر السابق، ص ١٨

(٥٦) المصدر السابق، ص ١٩

(٥٧) المصدر السابق، ص ٢٢

(٥٨) للتفاصيل الدقيقة والهامة عن الغاء الخلافة العثمانية راجع:

احمد نوري النعيمي، الحياة السياسية في تركيا الحديثة ١٩١٩-١٩٣٨ (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٩٠)، ص ص ٦٣-١١٦.

احمد نوري النعيمي، تركيا وحلف شمال الاطلسي (عمان: المطبعة الوطنية، ١٩٨١)،ص ص ٣٧-٣٨ (بما في ذلك هامش ٦ ص ٣٧).

الفصل الثاني

(١) انظر: محمد عمارة (دراسة وتحقيق)، الاعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج١، التمدن والحضارة والعمران (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣) ص ٣١ • محمود الشرقاوي، رواد النهضة العربية (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦١)، ص ١١٩. جرجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ج٢، (بيروت: دار مكتبة الحياة) ص ٢٨

(٢) الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩. عمارة، مصدر سبق ذكره. ص ٣١ زيدان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨

(٣) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٣١

(٤ و٥ و٦) المصدر السابق.

(٧) انظر المصدر السابق، ص ص ٣١-٣٢. الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩. زيدان، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٨-٢٩

(٨ و٩ و١٠) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢

(*) المصدر السابق • لكن الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٠، يبين ان رفاعة امضى "في الازهر زهاء ثماني سنوات، وكان في عسر شديد. ولكن ذلك لم يمنعه من الاستمرار في دراسته". وهذا يتفق مع ما سبق ان ذكره زيدان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩

(١١) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢. ايضا: زيدان، مصدر سبق

ذكره، ص ٢٩

(١٢) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣. يذكر محمود فهمي حجازي، اصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ص ص ٦-٧ عددا من شيوخ الازهر الذين تلقى الطهطاوي علومه عليهم. ويضيف بان "هؤلاء العلماء كانوا يمثلون افضل من عرفه الازهر انذاك، ولكن فكرهم ومعارفهم تعكس طبيعة هذه الفترة الراكدة، من تاريخ مصر الفكري والعلمي".

(١٣) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣

(١٤) الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٠. عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣. ايضا: زيدان، تراجم، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩

(١٥) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣

(١٦) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢. انظر ايضا: جرجي زيدان، تاريخ اداب اللغة العربية، ج٤، ط٢، (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٣٧) ص ٢٥٦. زيدان، تراجم، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٠

(١٧ و١٨ و١٩ و٢٠ و٢١) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢

(٢٢) المصدر السابق، ص ٩٣

(٢٣) المصدر السابق، ص ص ٩٣-٩٤. ان اعجاب الطهطاوي بالفكر الفرنسي لم يمنع تأثره ايضا بما نشأ عليه وتعلمه من ثقافة عربية. حيث يبرز ذلك في بعض مؤلفاته من خلال "كثرة استشهاده

بالشعر واتيانه بالحكم واقوال السلف، واحاديث الرسول الكريم" (ص). انظر: الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٦

(٢٤) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٩٤

(٢٥) انظر: الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٢.زيدان، تراجم، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ص ٣٠-٣١

(٢٦) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩.ايضا: زيدان، تاريخ اداب، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ٢٥٦

(٢٧) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٥١، ايضا: غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ط٢ (بيروت: دار الطليعة-١٩٨٢)،ص ١٥٢

(٢٨ و٢٩) الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦

(٣٠) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦

(٣١) المصدر السابق، ص ٥١.حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٩٤

(٣٢ و٣٣ و٣٤) المصدر السابق.

(٣٥) المصدر السابق، ص ٩٥.عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧

(٣٦) الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٣

(٣٧ و٣٨) عماره، مصدر سبق ذكره، ص ٦١

(٣٩) حجازي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦

(٤٠) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٩٥

(٤١) الشرقاوي، مصدرسبق ذكره، ص ١٢٤.عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ص ٦٣-٦٤

(٤٢) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٩٥
(٤٣) الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٤. حوراني، مصدر سبق ذكره. ص ٩٥ . عماره، مصدر سبق ذكره، ص ص ٦٤-٦٥
(٤٤) المصدر السابق.
(٤٥) المصدر السابق، ص ٦٦
(٤٦) المصدر السابق، ص ص ٦٦-٦٨. حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٩٥. ايضا: زيدان، تاريخ اداب، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ٢٥٧. زيدان، تراجم، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٢
(٤٧ و٤٨) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٦
(٤٩) الطهطاوي. كتاب مناهج الالباب المصرية في مباهج الاداب العصرية. (ضمن كتاب: محمد عمارة، الاعمال الكاملة...، مصدر سبق ذكره) ص ص ٣٣٨-٣٣٩
(٥٠ و٥١) المصدر السابق، ص ٣٣٩
(٥٢) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٦. انظر نص القصيدة في: الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٠
(٥٣) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٦
(*) يسمي زيدان (تاريخ اداب، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ٢٥٧، تراجم، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٣) هذا الكتاب (خلاصة الابريز والديوان النفيس) ويضيف بان محمد علي باشا امر بطبعه وتوزيعه على الدواوين والوجهاء والاعيان.
(٥٤) انظر: عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٧٨. الشرقاوي، مصدر

سبق ذكره، ص ١٣٢

(٥٥) حجازي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦

(٥٦) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ص ٧٨-٧٩

(٥٧) حجازي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢

(٥٨) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٧٩

(٥٩ و٦٠) المصدر السابق، ص ١٥٢

(٦١ و٦٢) المصدر السابق، ص ١٥٤

(٦٣) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٧

(٦٣أ) المصدر السابق، ص ٥١٨

(٦٣ب) المصدر السابق، ص ٥١١

(٦٤) المصدر السابق، ص ٥١٧

(٦٥) المصدر السابق. ايضا: عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٥

(٦٦) المصدر السابق، ص ص ١٥٥-١٥٦

(٦٧) المصدر السابق، ص ١٥٦

(٦٨) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥١١

(٦٩) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦

(٧٠) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥١١

(٧١) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦

(٧٢) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥١١

(٧٣) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦

(٧٤) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥١١

(٧٥) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦

(٧٦) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٢

(٧٧) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٧

(٧٨ و٧٩ و٨٠ و٨١) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٦

(٨٢) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٧

(٨٣) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٦

(٨٤) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٧

(٨٥) انظر: الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢٢. عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٨

(٨٦) انظر ماذكرناه سابقا في ص١٨٥ .

(٨٧ و٨٨) انظر: حجازي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥، هامش ٢

(٨٩ و٩٠ و٩١) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٨

(٩٢ و٩٣ و٩٤ و٩٥ و٩٦ و٩٧) المصدر السابق، ص ١٥٩

(٩٨ و٩٩ و١٠٠) المصدر السابق، ص ١٦١

(١٠١) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥١٩

(١٠٢ و١٠٣ و١٠٤ و١٠٥ و١٠٦) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٢

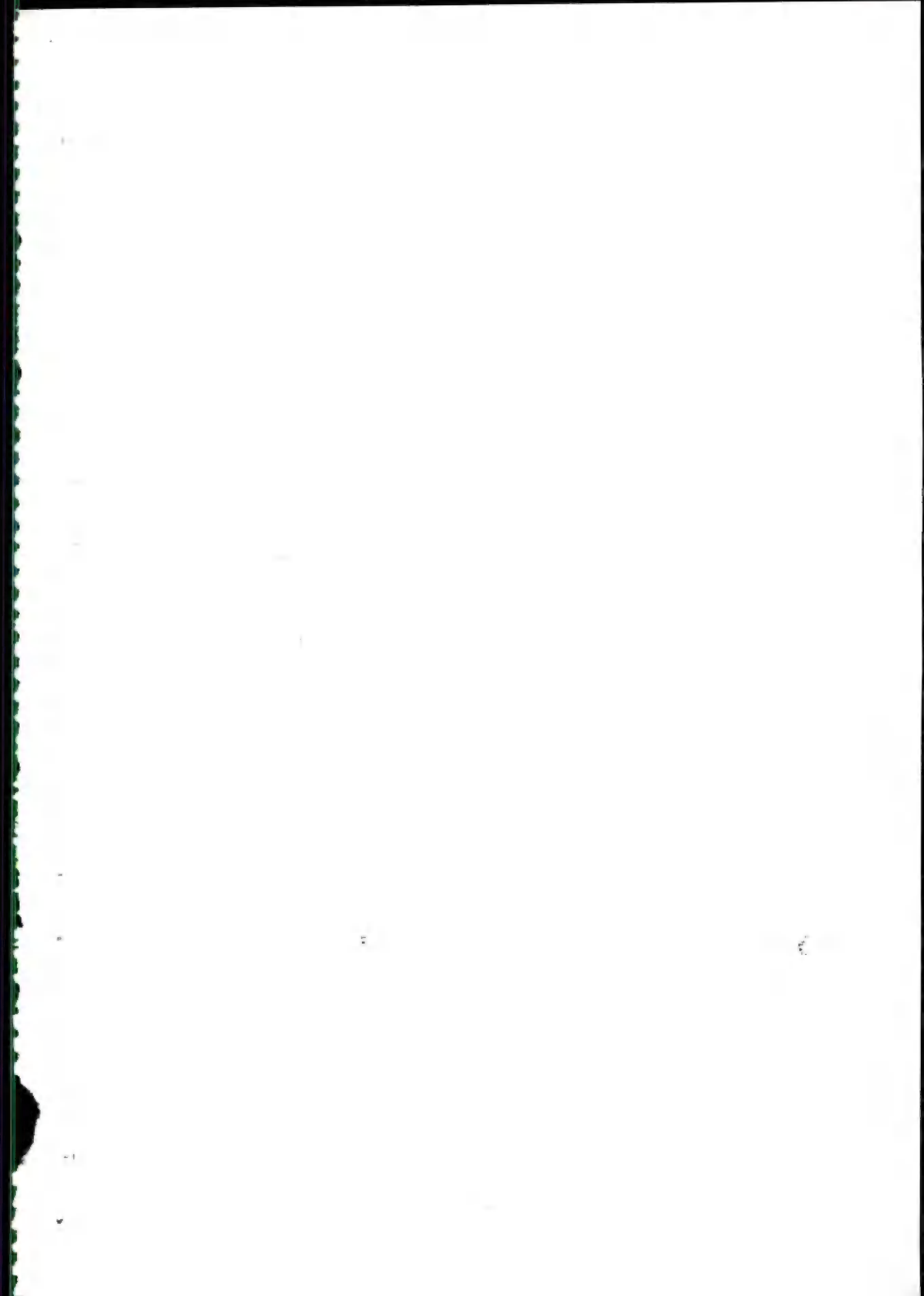
(١٠٧) المصدر السابق، ص ١٦٣

(١٠٨) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢٠

(١٠٩) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٣. كذلك: الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢٠

(١١٠) المصدر السابق.

(١١١) المصدر السابق، ص ص ٥٢٠-٥٢١
(١١٢) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٣
(١١٣) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢١
(١١٤) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٣
(١١٥) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢١ و ص ٥٧٩.عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٦٣-١٦٤
(١١٦ و١١٧ و١١٨ و١١٩) المصدر السابق، ص ١٦٤
(١٢٠) المصدر السابق، ص ١٦٥
(١٢١ و١٢٢ و١٢٣ و١٢٤) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢٦
(١٢٥) المصدر السابق، ص ٤٢٧
(١٢٦) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٧
(١٢٧ و١٢٨ و١٢٩ و١٣٠ و١٣١ و١٣٢) المصدر السابق، ص ١٦٨
(١٣٣) المصدر السابق، ص ص ١٦٨-١٦٩
(١٣٤) المصدر السابق، ص ١٦٩
(١٣٥ و١٣٦ و١٣٧) المصدر السابق، ص ١٧٠
(١٣٨ و١٣٩ و١٤٠ و١٤١) المصدر السابق، ص ١٧١
(١٤٢) المصدر السابق، ص ١٧٢
(١٤٣) المصدر السابق، ص ١٧٣
(١٤٤ و١٤٥ و١٤٦) الطهطاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢٩
(١٤٧) راجع موقف إبن تيمية الذي اوضحناه في ص ص ٩٣-٩٤
(١٤٨ و١٤٩ و١٥٠ و١٥١ و١٥٢ و١٥٣ و١٥٤) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٨
(١٥٥ و١٥٦) المصدر السابق، ص ١٧٩



الفصل الثالث

(١) انظر: محمد عمارة،(دراسة وتحقيق)، الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني ، ط١، (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨) ص ١١
محمد عمارة، (دراسة وتحقيق)،جمال الدين الافغاني الاعمال الكاملة، ط٢، ج١، الله.. والعالم .. والانسان (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٧٩) ص ٢٠، ص ٢٩.علي عبد الحليم محمود، جمال الدين الافغاني (جدة والرياض: دار عكاظ للطباعة والنشر، ١٩٧٩) ص ٣٤.وللاطلاع على وجهة نظر مخالفة انظر: مصطفى فوزي بن عبد اللطيف غزال، دعوة جمال الدين الافغاني في ميزان الإسلام، ط١، (الرياض: دار طيبة،١٩٨٣) ص ص ٢٠١-٢٠٥

(٢) عمارة، الاعمال، ط١، ص ص ١٢-١٣.عمارة،الاعمال، ط٢، ج١، ص ٢٨، ص ٤٩.ايضا: محمود، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤. وقارن مع: غزال، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٢٦-٢٢٧

(٣) عمارة، الاعمال، ط١، ص١١.عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ٢٠

(٤) عمارة، الاعمال، ط١، ص ١٢.عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ٥٣

(٥) عمارة، الاعمال، ط١، ص ١٢

(٦) انظر: عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ص ٢٩-٣٠

(٧) انظر: المصدر السابق، ص ٣٠، ايضا: مقدمة مصطفى عبد الرازق في: جمال الدين الافغاني، محمد عبدة، العروة الوثقى، ط١، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٠)، ص ١٩

(٨) المصدر السابق.

(٩ و١٠ و١١) عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ٣٠، ايضا: مقدمة مصطفى عبد الرازق، مصدر سبق ذكره، ص ١٩

(١٢ و١٣) عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ٣٠

(١٤) المصدر السابق، ص ص ٣٠-٣١

(١٥) المصدر السابق، ص ٣١.مقدمة مصطفى عبد الرازق، مصدر سبق ذكره، ص ١٩.ايضا: حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٧

(١٦ و١٧ و١٨) عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ٣١

(١٩) المصدر السابق، ص ص ٣١-٣٢.ايضا: الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣

(٢٠) انظر: مقدمة مصطفى عبد الرازق، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠. عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ٣٢.ايضا: حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٨

(٢١أ) عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ٣٢

(٢١ب) الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤

(٢١ج) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٨

(٢٢) انظر: مقدمة مصطفى عبد الرازق، مصدر سبق ذكره، ص ٢١. عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ٣٢

(٢٣) الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٧-١٨

(٢٤) مقدمة مصطفى عبد الرازق، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢.ومما يذكر في هذا الصدد ان جمال الدين يعتبر "اول من دعا تلامذته الى نشر اماليه واحاديثه وشروحه وتعليقاته وارائه في الصحف والمجلات باسمائهم هم، ومنسوبة اليهم حتى يصنع منهم كتابا وادباء وقادة للرأي العام، ورخص للمجيدين منهم في الباس افكاره ثوب صياغاتهم هم، تدريبا لهم، وثقة منه في تقدمهم بهذا الميدان"، عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ٣٣

(٢٥) انظر: عمارة، الاعمال، ط١، ص ١٤

(٢٦) عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ٣٣.ايضا: محمد رشيد رضا، تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده، ط١، ج١، (مصر: مطبعة المنار، ١٩٣١) ص ز، ص ١٦٢

(٢٧) عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ٣٣

(٢٨) المصدر السابق، ص ص ٣٣-٣٤

(٢٩) المصدر السابق، ص ٣٤

(٣٠) انظر: الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦.محمود، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣.ويشير خالد محمد خالد، "عبد الرحمن الكواكبي" في كتاب: مهرجان عبد الرحمن الكواكبي (القاهرة: المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الإجتماعية، ١٩٦٠)

ص ٥٧، الى ان وزارة الخارجية البريطانية اسمته (المهيج القدير).

(٣١ و ٣٢) الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢

(٣٣) المصدر السابق، ص ٢٣

(٣٤) عمارة، الاعمال، ط ٢، ج١، ص ٣٦، ص ٣٧

(٣٥) الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣

(٣٦) عمارة، الاعمال، ط ٢، ج١، ص ٣٨

(٣٧) الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤

(٣٨) مقدمة مصطفى عبد الرازق، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢

(٣٩) المصدر السابق. حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٩

(٤٠) مقدمة مصطفى عبد الرازق، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢. ايضا: رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ٢٨٩.عمارة، الاعمال، ط ٢، ج١، ص ١٦٧.حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٩

(٤١) عمارة، الاعمال، ط ٢، ج١، ص ٥٧

(٤٢) الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.عمارة، الاعمال، ط ٢، ج١، ص ٣٩، ص ٥٧

(٤٣ و ٤٤ و ٤٥) المصدر السابق، ص ٤٠.انظر ايضا: محسن عبد الحميد، جمال الدين الافغاني المصلح المفترى عليه، ط ١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣) ص ٢٣

(٤٦) عمارة، الاعمال، ط ٢، ج١، ص. ٣٨

(٤٧) انظر مثلا: حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٣٩-١٤٠. وينقل عن لورد سالسبوري قوله لجمال الدين في هذا الصدد "ان

بريطانيا العظمى تعرف مقدرتك ونحن مقدرون اراءك ونحب ان نسير مع حكومات الإسلآم على المودة والولاء، ولهذا بدا لنا ان نرسلك الى السودان ونقيمك سلطانا عليها.فتستأصل جذور الفتنة وتمهد السبيل للاصلاح"، الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧

(٤٨أ) المصدر السابق، ايضا: عمارة، الاعمال، ط ٢، ج ٢، ص ٢٦١

(٤٨ب) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٤٠-١٤١

(٤٩) انظر مثلا: الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٨-٣٠. حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٤١،رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ٥٤

(٥٠) الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣١-٣٢.عمارة، الاعمال، ط ٢، ج١، ص ٤٣

(٥١) انظر: المصدر السابق، ايضا: رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ٦٣

(٥٢) انظر: الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٢-٣٣

(٥٣) عمارة، الاعمال، ط ٢، ج١، ص ٤٧.رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ٩٣

(٥٤) انظر مثلا: عمارة، الاعمال، ط ٢، ج١، ص ٤٧

(٥٥) انظر: حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٤١، ايضا: محمود، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠.وعن علاقة الافغاني باغتيال الشاه ناصر الدين انظر: الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٤-٣٥

(٥٦) انظر: عمارة، الاعمال، ط ١، ص ١٧. عمارة، الاعمال، ط ٢، ج ١، ص ٣٦. حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٢، رضا، تاريخ الاستاذ، ج ١، ص ١٠١. محمود، مصدر سبق ذكره، ص ٥٣٩

(٥٧) عمارة، الاعمال، ط ٢، ج ١، ص ٥٠

(٥٨) القول لجرجي زيدان مقتبس في: المصدر السابق، ص ٤٨

(٥٩) محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الافغاني (بيروت: دار الفكر الحديث، ١٩٦٥) ص ص ٨١-٨٢. ايضا: عمارة، الاعمال، ط ٢، ج ٢، ص ص ٧٦-٧٧

(٦٠ و ٦١ و ٦٢ و ٦٣) المصدر السابق، ص ٨٥

٦٤) عمارة، الاعمال، ط ١، ص ٢٤. عمارة، الاعمال، ط ٢، ج ١، ص ٥٦

(٦٥ و ٦٦) المصدر السابق، ط ٢، ج ٢، ص ٩٧

(٦٧) انظر: عمارة، الاعمال، ط ٢، ج ١، ص ٥٦، ج ٢، ص ٨٥

(٦٨) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٤٣-١٤٥

(٦٩) عمارة، الاعمال، ط ٢، ج ١، ص ص ٦٨-٦٩

(٧٠ و ٧١ و ٧٢) المصدر السابق، ص ٦٩

(٧٣ و ٧٤ و ٧٥) المصدر السابق، ص ٧٠

(٧٦) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٤٥-١٤٦

(٧٧) عمارة، الاعمال، ط ١، ص ٢١، عمارة، الاعمال، ط ٢، ج ١، ص ٥٣، ج ٢، ص ٣٣٢

(٧٨) عمارة، الاعمال، ط ١، ص ٢١. عمارة، الاعمال، ط ٢، ج ١،

ص ٥٤

(٧٩ و ٨٠ و ٨١ و ٨٢ و ٨٣ و ٨٤) المصدر السابق، ج٢، ص ٣٢٩

(٨٥) المصدر السابق، ص ص ٥٢-٥٣

(٨٦ و ٨٧ و ٨٨ و ٨٩) المصدر السابق، ص ٥٣

(٩٠ و ٩١) المصدر السابق، ص ٣٠

(٩٢) المصدر السابق، ص ٣٢

(٩٣) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٧

(٩٤) عمارة، الاعمال، ط١، ص ص ٢٥-٢٦.عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ٥٧.رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ٨٩٤

(٩٥) المصدر السابق، ج٢، ص ص ٤٠-٤٣

(٩٦ و ٩٧) المصدر السابق، ص ٣١٧

(٩٨) المصدر السابق، ص ٣٢٠

(٩٩) انظر مثلا: عمارة، الاعمال، ط١، ص ص ٦٤-٦٥، ص ص ٦٨-٧١، ص ص ٧٦-٧٩.عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ٩٠، ص ٩٣.وميض نظمي، "نظرات في تطور فكرة القومية العربية"، مجلة العلوم القانونية والسياسية بغداد، م٣، العددان ١-٢، ١٩٨٤، ص ص ١٠٢-١٠٣.وميض نظمي، "ملامح من الفكر العربي في عصر اليقظة وعلاقته بفكرة القومية العربية" في:دراسات في القومية العربية والوحدة، سلسلة كتب المستقبل العربي (٥)، ط١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤) ص ١١١، ص ص ١١٢-١١٥.حسام باقر الغرباوي، "فكرة القومية العربية في ظل حكم الامبراطورية

عثمانية"،مجلة العلوم القانونية والسياسية (بغداد)،م٤، العددان ١-٢. ١٩٨٥

(١٠٠) انظر: عمارة، الاعمال، ط٢، ج١، ص ص ٩١-٩٤.عمارة، الاعمال، ط٢، ج٢، ص ص ١٣-١٤

(١٠١) عمارة، الاعمال، ط٢، ج٢، ص ١٣٦

(*) للاطلاع على خلاصة لهذا الكتاب انظر: عبد الحميد، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٦٢-١٧٣

(١٠٢) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٥٥-١٥٧

(١٠٣) المصدر السابق، ص ص ١٥٨-١٥٩

(١٠٤) النص لمحمد عبده مقتبسا في: رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ص ٣٠-٣١

(١٠٥) انظر: ص١٦٧ اعلاه.

(١٠٦) عمارة، الاعمال، ط٢، ج٢، ص ٢٢

(١٠٧) المصدر السابق، ج١، ص ص ٧٩-٨٠

(١٠٨) المصدر السابق، ج١، ص ٨٠، ج٢، ص ٢٣

(١٠٩) المصدر السابق، ج١، ص ٨٠، ج٢، ص ٢٤

(١١٠) انظر: مقدمة محمد حرب عبد الحميد، مصدر سبق ذكره، ص ص ٨-٩

الفصل الرابع

المبحث الاول

(١) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٢.محمد عمارة، (تحقيق وتقديم)، الاعمال الكاملة للامام محمد عبده، ط١، ج١، الكتابات السياسية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢) ص ١٩

(٢ و٣ و٤) المصدر السابق.

(٥) انظر: حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٣. عمارة، مصدرسبق ذكره، ص ٢٠

(٦) المصدر السابق.

(٧) المصدر السابق.

(٨) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٣

(٩ و١٠ و١١ و١٢ و١٣) المصدر السابق، ص ١٦٤

(١٤) انظر: المصدر السابق. عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢١-٢٢

(١٥ و١٦ و١٧ و١٨) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٥

(١٩) المصدر السابق، ص ص ١٦٥-١٦٦

(٢٠) المصدر السابق، ص ١٦٦

(٢١) المصدر السابق. عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣
(٢٢ و ٢٣) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٦
(٢٤) المصدر السابق. عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٣-٢٤
(٢٥) انظر: ص٢١٧ اعلاه.
(٢٦ و ٢٧ و ٢٨) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥
(٢٩) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٦٦-١٦٧. عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥، ص ص ٢٧-٢٨
(٣٠) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٧. عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨
(٣١) المصدر السابق.
(٣٢) المصدر السابق، ص ٢٩
(٣٣) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٧. عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩
(٣٤ و ٣٥) المصدر السابق.
(٣٦ و ٣٧) المصدر السابق، ص ٣٠
(٣٨) المصدر السابق، ص ص ٣٠-٣١
(٣٩ و ٤٠) المصدر السابق، ص ٣١
(٤١) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٨
(٤٢) المصدر السابق، ص ص ١٦٨-١٦٩
(٤٣ و ٤٤) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢
(٤٥) للتفصيل: انظر المصدر السابق، ص ٢١، ص ٢٢، ص ٢٤،

ص ٢٦، ص ٢٧، ص ٢٨، ص ٣١ ص ص ح - ن. رضـا، تـاريخ الاستاذ، ج١، ص ص ٧٧٧-٧٨٨

(٤٦) محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، ط١ (القاهرة: دار الفكر، ١٩٧١)، ص ١٨٨

(٤٧) انظر: عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٦٨٢. رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ٨٩٤

(٤٨) المصدر السابق. عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ٩٠، ص ٦٨٧

(٤٩) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٦٩-١٧١

(٥٠) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر، ط٢، ج١ (القاهرة: مكتبة الاداب ومطبعتها، ١٣٨٢هـ)، ص ص ٥٣-٥٤

(٥١) المصدر السابق، ص ص ٥٦-٥٧

(٥٢) المصدر السابق، ص ص ١٣٨-١٣٩

(٥٣) مقدمة مصطفى عبد الرازق، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦ .

(٥٤) عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٣٦-١٣٧

(٥٥) المصدر السابق، ص ١٣٧

(٥٦) المصدر السابق، ص ص ٦٩٣-٦٩٦. كذلك انظر: رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ص ٩٠٥-٩٠٦. وقارن مع ماله علاقه بذلك في: المصدر السابق، ص ٨٩٩

(٥٧) Malcolm Kerr, Islamic Reform:

The Political and Legal Theories of
Muhammad ʿAbduh and Rashid Rida
(Berkeley - Los Angeles, 1966)

(٥٨) محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨.ايضا: رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ٩٠٩، ص ٩١٢

الفصل الرابع

المبحث الثاني

(١) اعتمدنا في كتابة سيرة الكواكبي، باقتباسات مباشرة وغير مباشرة، على الكتاب القيم (عبد الرحمن الكواكبي) للدكتور سامي الدهان (سلسلة نوابغ الفكر العربي -٢٣- مصر: دار المعارف) خصوصا ص ص ١٢-٣٢.كذلك راجع: محمد عمارة، (دراسة وتحقيق) الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، ط١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٧٥) ص ص ١٩-٣٢ الشرقاوي، مصدر سبق ذكره، خصوصا ص ص ٤٢-٤٦.غسان العطية، معالم الفكر العربي الاصلاحي السلفي، سلسلة منشورات قسم السياسة -٢ (بغداد: دار الطبع والنشر الاهلية، ١٩٧٠) ص ٢١،

ص ٢٦، محمد شاهين حمزة، عبد الرحمن الكواكبي العبقرية الثائرة، سلسلة اعلام الحرية، ط١ (القاهرة: المكتبة العلمية ومطبعتها،١٩٥٨) خصوصا ص ص ٩-٢١، ص ص ٢٣-٢٥، ص ص ٢٩-٣٠، ص ٤٤، ص ص ٤٨-٥٠.مجموعة من المحررين، عبد الرحمن الكواكبي مفكر سبق عصره، سلسلة نوابغ العرب -٨- ط١، (بيروت: دار العودة، ١٩٧٥) خصوصا ص ص ١٧-٢١، ص ص ٢٣-٣١، ص ص ٣٥-٣٩، ص ص ٤٩-٥٣، ص ص ٧٣-٧٩

(*) اسست عام ١٨٨٩ من قبل الشيخ علي يوسف وقد ((كتب لها ان تصبح من اكثر الصحف تأثيرا في العصر)) عباس كليدار، "الشيخ علي يوسف: صحفي مصري وقومي اسلامي)) في: الحياة الفكرية في المشرق العربي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥

(٢) عبد الرحمن الكواكبي، ام القرى، في: عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ص٣١٧-٣٢٣ ايضا: العطية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢، ص ٢٤

(٣) الكواكبي، ام القرى، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٥٥-٣٥٧. ايضا: العطية، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٥-٢٦

(٤) الكواكبي، ام القرى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٢. ايضا: العطية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧

(٥) المصدر السابق.

(٦) الكواكبي، ام القرى، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٦٤-٣٦٥. ايضا: العطية، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٧-٢٨.نوربير تابييرو،

الكواكبي المفكر الثائر اسهام في دراسة الإسلآم الحديث، ترجمة: علي سلامة، ط ٢ (بيروت: دار الاداب،١٩٨١)، ص ص ٧٨-٧٩

(٧) انظر: العطية، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٩-٣٠. وللتفصيل راجع: الكواكبي،طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، في: عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٦٨-١٧٧

(٨) المصدر السابق، ص ص ١٨٠-١٨١.ايضا: محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ص ٢٤٦-٢٤٨

(٩) الكواكبي، طبائع الاستبداد، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٠. ايضا: محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٤٨ .

(١٠) الكواكبي، طبائع الاستبداد، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٥٣-١٥٧

(١١) المصدر السابق، ص ص ١٩٣-١٩٤.ايضا: محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ص ٢٤٨-٢٤٩

(١٢) الكواكبي، طبائع الاستبداد، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٥٨-١٦١.ايضا: الدهان، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧.محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ج١، ص. ٢٤٩-٢٥٠

(١٣) العطية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣.انظر ايضا: تابييرو، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٥٤-١٥٥

(١٤) الكواكبي، طبائع الاستبداد، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٢٢-٢٢٧.ايضا: العطية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨، محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ص٢٥٣-٢٥٤

الفصل الرابع

المبحث الثالث

---

(١) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٠ . يوسف ايبش، (جمع وتحقيق)، رحلات الامام محمد رشيد رضا، ط١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١)، ص ٥ . وجيه كوثراني، (تقديم ودراسة) مختارات سياسية من مجلة المنار- رشيد رضا، سلسلة التراث العربي المعاصر، ط١ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ص ٥

(٢) ايبش، مصدر سبق ذكره، ص ٥

(٣) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٠ . ايضا: كوثراني، مختارات، مصدر سبق ذكره، ص ص ٦-٧

(٤) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧١ . كوثراني، مختارات، مصدر سبق ذكره، ص ص ٧-٨ . علما بان رشيد رضا انتقد كتاب الاحياء في فترة لاحقة مبيناً "انه مشوب بضرر التزهيد الشديد في الدنيا بما لايامر به دين الفطرة الوسط، ولو ان اسرة روتشيلد وامثالهم من اليهود ارباب الدثور، ربوا اولادهم على تصوف الاحياء لفقذوا ثروتهم في الجيل الثاني"، رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ١٠١١ .

(٥) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧١

(٦) المصدر السابق.

(٧) المصدر السابق، ص ص ٢٧١-٢٧٢. ايضا: كوثراني، مختارات، مصدر سبق ذكره، ص ٩ وص ١٠

(٨) رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ٣٠٣

(٩) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٢

(١٠) المصدر السابق، ص ص ٢٧١-٢٧٢.وعن التقاء رشيد رضا مع محمد عبده مرتين في طرابلس الشام انظر: رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ٩٩٦

(١١) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٢.ويقول رشيد رضا ان الشيخ محمد عبده كان "اشد الناس عشقا للمنار، حتى كان يطلب ماطبع من كل جزء منه قبل ان يتم طبعه" انظر: رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ٩٩٥

(١٢) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٢

(١٣) انظر: المصدر السابق، ص ص ٢٧٢-٢٧٣

(١٤ و١٥ و١٦) كوثراني، مختارات، مصدر سبق ذكره، ص ١٥

(١٧) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٣

(١٨) المصدر السابق، ص ص ٢٧٣-٢٧٤

(١٩) رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ٥٩٥

(٢٠) كوثراني، مختارات، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠

(٢١) المصدر السابق، ص ٣٢

(٢٢) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٤

(٢٣) رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ٦١٤

(٢٤) انظر: عثمان، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٥٧-٢٥٨

(٢٥) انظر: حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨١

(٢٦) انظر: المصدر السابق، ص ٢٨٣

(٢٧) انظر: المصدر السابق.

(٢٨) انظر: المصدر السابق، ص ٢٨٥

(٢٩) انظر: المصدر السابق، ص ص ٢٨٧-٢٨٨

(٣٠) انظر: المصدر السابق، ص ص ٢٨٩-٢٩٠

(٣١) رضا، تاريخ الاستاذ، ج١، ص ٥٨٣

الفصل الخامس

المبحث الاول

(١) الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٢

(٢) جورج انطونيوس، يقظة العرب تاريخ حركة العرب القومية، تقديم: نبيه امين فارس، ترجمة: ناصر الدين الاسد واحسان عباس (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦) ص ١١٧ ولمعرفة اسماء اخرى من قادة هذه الجمعية انظر: محمد عزة دروزة، مصدر سبق ذكره، ص ٩١

(٣ و ٤ و ٥ و ٦) الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٢

(٧ و ٨) انطونيوس، مصدر سبق ذكره، ص ١١٧

(٩ و ١٠) الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٤٢-١٤٣

(١١) انطونيوس، مصدر سبق ذكره، ص ١١٨

(١٢) وجيه كوثراني، الاتجاهات الإجتماعية - السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ١٨٦٠-١٩٢٠، سلسلة التاريخ الإجتماعي للوطن العربي -١- ط١ (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٦)، ص ١٢٦

(١٣) انطونيوس، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٤

(١٤) الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٣

(١٥) انطونيوس، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٩-١٥٠

(١٦) الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٣

(١٧) انطونيوس، مصدر سبق ذكره، ص ١٥١

(١٨ و ١٩ و ٢٠) المصدر السابق، ص ١٥٤

(٢١) المصدر السابق، ص ١٥٥.ايضا بايجاز: المحافظة، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٠.وبايجاز مع الفاظ ربما هي الفاظ اصلية في المنشور انظر: كوثراني، الاتجاهات، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٢٥-١٢٦.ومما يلاحظ ان دروزة، مصدر سبق ذكره، ص ٩٥،حينما يورد النقاط الاربع المذكورة اعلاه يضع كلمة (الذاتي) بعد كلمة (الاستقلال) الواردة في الفقرة (١) في النص اعلاه. ويبدو لنا ان عبارة (الاستقلال الذاتي) هي العبارة الاصلية لكونها تتناسب مع المطالب الاخرى اللاحقة.

(٢٢ و ٢٣) الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٤

(٢٤) كوثراني، الاتجاهات، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧.

(٢٥) مقدمة نقولا زيادة في: ارنست أ. رامزور، تركية الفتاة وثورة ١٩٠٨،ترجمة: صالح احمد العلي (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠) ص ١٦

(٢٦) المصدر السابق، ص ٢٢

(٢٧) انظر: المصدر السابق، ص ص ٢٢-٢٣، ص ٢٥

(٢٨) المصدر السابق. انطونيوس، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٤.

ولمعرفة ابرز الشخصيات في هذه الجمعية انظر: دروزة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٤

(٢٩) الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦. انطونيوس، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٥. ايضا: المحافظة، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٠

(٣٠ و ٣١) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥

(٣٢) المصدر السابق، وللمزيد عن نشاطات المنتدى وخصوصا القومية منها، انظر: دروزة، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٥٤-٣٥٨

(٣٣ و ٣٤) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦

(٣٥) المصدر السابق، ص ٢٥. ايضا: المحافظة، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٠

(٣٦) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦. الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦. انظر اسماء بعض شخصيات هذه الجمعية في: انطونيوس، مصدر سبق ذكره، هامش ١، ص ص ١٨٦-١٨٧

(٣٧) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧. ايضا: المحافظة، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٩

(٣٨) يذكر انطونيوس، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٦، ان اعضاء هذه الجمعية كانوا "يختارون بعناية ودقة، فلم يكن يسمح لاحد بالانتماء اليها الا إذا كانت وطنيته فوق مستوى الشبهات وكان ممن يوثق بكتمانه السر".

(٣٩) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧. ايضا: انطونيوس، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٧

(٤٠) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.أيضا: المحافظة، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٩.دروزة، مصدر سبق ذكره؛ ص ص ٤٦١-٤٦٢

(٤١) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.انظر اسماء بعضهم في: انطونيوس، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٥، هامش ١. المحافظة، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٤٣-١٤٤.

.كوثراني، الاتجاهات، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٤.دروزة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٠

(٤٢) المصدر السابق، ص ص ٣٦٠-٣٦١

(٤٣) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩

(٤٤) المصدر السابق. كوثراني، الاتجاهات، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٤

(٤٥) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩

(٤٦) المحافظة، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٤

(٤٧) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠

(٤٨) الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦.انظر اسماء مؤسسيها الاوائل في: انطونيوس، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٧، هامش١، والمحافظة، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٤١-١٤٢ وكوثراني، الاتجاهات، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٣.ودروزة، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨١

(٤٩ و٥٠) المصدر السابق، ص ٥٠٣

(٥١) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩.ايضا: رشيد الخالدي، .

مصدر سبق ذكره، ص ٥٧

(٥٢) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩

(٥٣) المصدر السابق، انظر ايضا: انطونيوس، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٨٨-١٨٩دروزه، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥٠٤-٥٠٥

(٥٤) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠

(٥٥) انظر مثلا: دروزه، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠١

(٥٦) الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٦

(٥٧) انظر: المحافظة، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٤،زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧ ،دروزه، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧٣. وللتفاصيل عن حياة عزيز علي المصري راجع: مجيد خدوري، "عزيز علي المصري وحركة القوميه العربية" في: مكي حبيب المؤمن وعلى عجيل منهل، من طلائع يقظة الامة العربية، سلسلة دراسات -٢٧٥- (بغداد: دار الرشيد للنشر،١٩٨١)،ص ص ٧-٤٤

(٥٨ و٥٩) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧

(٦٠) المصدر السابق، ص ص ٢٧-٢٨

(٦١) المحافظة، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٥ ايضا: زيادة، مصدر

سبق ذكره، ص ٢٨. دروزه، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧٥

(٦٢) زيادة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨. دروزه، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧٥

(٦٣) المحافظة، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٥. وحول الحكم على عزيز علي المصري والعفو عنه انظر ايضا: دروزه، مصدر سبق ذكره، ص ص ٤٦٢-٤٦٣، ص ٤٧٣

(٦٤) الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٧

الفصل الخامس

المبحث الثاني

---

(١) وليام ل. كليفلاند، ساطع الحصري من الفكرة العثمانية الى العروبة، تعريب فيكتور سحاب، ط١ (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ص ٥٠. ويبدو ان هذا التاريخ اكثر دقة من التاريخ الذي ذكرته صفحة الغلاف الاخير (المتضمن لخلاصة حياة الحصري) في: أبو خلدون ساطع الحصري، صفحات من الماضي القريب، سلسلة التراث القومي: الاعمال القومية لساطع الحصري -٣- ط٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥). ذلك ان الحصري نفسه قد ذكر التاريخ اعلاه في مقابلة مع كليفلاند (مصدر سبق ذكره، ص ٥٠، هامش ٢٧) في ١٩٦٦/٩/٢٨

(٢) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧١، ومبض جمال عمر نظمي، "فكر ساطع الحصري القومي"، مجلة المستقبل العربي، السنة الثامنة، العدد ٨١، تشرين الثاني، ١٩٨٥، ص ١٤٩ (اقتباسا من: حوراني، المصدر السابق). كليفلاند، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩.

جمال الدين الالوسي، ساطع الحصري رائد القومية العربية، ط١ (بغداد: دائرة الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦)، ص ١٣

(٣) كليفلاند، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩.الالوسي، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٤-١٥

(٤) كليفلاند، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠

(٥ و٦ و٧) المصدر السابق، ص ٥١

(٨ و٩ و١٠) المصدر السابق، ص ٥٢

(١١) المصدر السابق، ص ص ٥٢-٥٣

(١٢) المصدر السابق، ص ٥٣

(١٣) المصدر السابق، ص ٥٤

(١٤) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧١

(١٥) كليفلاند، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤

(١٦) المصدر السابق، ص ٥٥

(١٧ و١٨ و١٩) المصدر السابق، ص ٥٦

(٢٠ و٢١) المصدر السابق، ص ٥٩

(٢٢) المصدر السابق، ص ٦٨

(٢٣) المصدر السابق، ص ٦٩

(٢٤ و٢٥ و٢٦) المصدر السابق، ص ٧٠.انظر عناوين مؤلفاته باللغة التركية في الدولة العثمانية في: الالوسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣، ص ١٣٧

(٢٧) كليفلاند، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤

(٢٨) المصدر السابق، ص ٢٨ الالوسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣

(٢٩) كليفلاند، مصدر سبق ذكره، ص ٦٧، ص ٨٠

(٣٠) المصدر السابق، ص ٢٨

(٣١) نظمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥١

(٣٢) كليفلاند، مصدر سبق ذكره، ص ٨٨، ص ٩٥

(٣٣) المصدر السابق، ص ٩٧. ايضا: الالوسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩

(٣٤) حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٧١-٣٧٢. ايضا: الالوسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣١

(٣٥) أبو خلدون ساطع الحصري، مذكراتي في العراق ١٩٢١-١٩٤١، ج١، ط١ (بيروت: دار الطليعة، كانون الثاني ١٩٦٧)، ص ٧

(٣٦) المصدر السابق، ص ١٠

(٣٧) المصدر السابق. أبو خلدون ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، ج٢، ١٩٢٧-١٩٤١، ط١ (بيروت: دار الطليعة، حزيران، ١٩٦٨)، ص ص ٥١٩-٥٢١. كليفلاند، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٢٦-١٢٧. ومما يستحق الذكر ان جنسيته العراقية قد ردت اليه عام ١٩٥٢ باجماع مجلس النواب العراقي، انظر: المصدر السابق، ص ١٢٧، هامش ٧٤

(٣٨) المصدر السابق، ص ص ١٢٨-١٣٠. نظمي، مصدر سبق

ذكره، ص ١٤٩

(٣٩) صفحة الغلاف الاخير في: الحصري، صفحات...، مصدر سبق ذكره. الالوسي، مصدر سبق ذكره، ص ٩٩

(٤٠) صفحة الغلاف الاخير في: الحصري، صفحات...، مصدر سبق ذكره. ايضا: حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧٧. كليفلاند، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٠. علما بان التسمية الحالية لهذا المعهد هي "معهد البحوث والدراسات العربية". ولمعلومات اكثر عن عمل الحصري في هذا المعهد انظر: الالوسي، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٠٣-١٠٦، ص ص ١٢٣-١٢٤

(٤١) كليفلاند، مصدر سبق ذكره، ص ١٣١. بينما يبين الالوسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٥ وص ١٢٤ انه استقال من المعهد سنة ١٩٥٨

(٤٢) نظمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٢. ومما يستحق الذكر ان الالوسي (مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨) يذكر تسعة مؤلفات للحصري ذات علاقة مباشرة بالمواضيع القومية، ثمانية منها تتطابق مع ما ذكره د. نظمي (المصدر السابق) اما الكتاب التاسع فهو (ابحاث مختارة في القومية العربية) وهو الكتاب الذي لم يذكره د. نظمي وانما ذكر بدلا منه كتاب (ماهي القومية؟)

(٤٣) المصدر السابق. صفحة الغلاف الاخير في: الحصري، صفحات...، مصدر سبق ذكره. بينما يذكر الالوسي (مصدر سبق ذكره،ص ١٢٤) انه توفي في تشرين عام ١٩٦٨

(٤٤) وليد قزيها،"قراءة اخرى في مفهوم ساطع الحصري عن القومية العربية" في: الحياة الفكرية في المشرق العربي، ط١، (بيروت: ١٩٨٣) ص ص ١٧٧-١٧٨

(٤٥ و٤٦ و٤٧ و٤٨ و٤٩ و٥٠) نظمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٣

(٥١) انظر: الالوسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٩

(٥٢ و٥٣) قزيها، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٩

(٥٤) المصدر السابق (اقتباسا من: ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، بيروت: ١٩٦٤، ص ١٠).

(٥٥) المصدر السابق.

(٥٦) الحصري، مذكراتي ....، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٤٨٠

(٥٧ و٥٨ و٥٩) نظمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٣

(٦٠ و٦١ و٦٢) قزيها، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٠

(٦٣) المصدر السابق (اقتباسا من: ساطع الحصري، اراء واحاديث في القومية العربية، بيروت:١٩٦٤، ص ٦٤)

(٦٤ و٦٥) المصدر السابق

(٦٦) المصدر السابق (اقتباسا من: ساطع الحصري، ابحاث مختارة في القومية العربية، ج١، ص ٥٤)

(٦٧) نظمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٨ (اقتباسا من: ساطع الحصري، حول القومية العربية، ط٢، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١،ص ٩٠).

(٦٨ و ٦٩ و ٧٠ و ٧١) المصدر السابق، ص ١٥٧ (اقتباسا من: ساطع الحصري، اراء واحاديث في الوطنية والقومية، سلسلة التراث القومي: الاعمال القومية لساطع الحصري، ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ص ١٧-٢٠).

(٧٢) المصدر السابق (اقتباسا من نفس مؤلف الحصري المشار اليه في الهامش السابق، ص ص ٤٢-٤٣).

(٧٣ و ٧٤ و ٧٥ و ٧٦) المصدر السابق.

(٧٧) المصدر السابق، ص ص ١٥٧-١٥٨

(٧٨ و ٧٩ و ٨٠) المصدر السابق، ص ١٥٨

(٨١) المصدر السابق، ص ١٥٩

(٨٢) المصدر السابق، ص ١٦٤ (اقتباسا من: ساطع الحصري، حول القومية العربية، ص ص ٣٢-٣٥).

(٨٣) المصدر السابق.

(٨٤) المصدر السابق، ص ١٥٠

(٨٥) المصدر السابق، ص ١٤٩

(٨٦) المصدر السابق، ص ١٦٦

(٨٧) المصدر السابق، ص ١٥٠

(٨٨) المصدر السابق (اقتباسا من: ساطع الحصري، اراء واحاديث في الوطنية والقومية، ص ٨١).

خلاصات عامة

(١) محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠١

(٢) المصدر السابق، ص ص ٤٠١-٤٠٢

المصـــادر

اولا: المصادر باللغة العربية

- أباظة،أبراهيم دسوقي والغنام، عبد العزيز، تاريخ الفكر السياسي (بيروت: دار النجاح،١٩٧٣).

إبن الأزرق،أبو عبد الله، بدائع السلك في طبائع الملك، تقديم وتحقيق علي سامي النشار، سلسلة كتب التراث ٤٥-،ج١ (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٧).

- إبن تيمية، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية،تقديم محمد مبارك (بيروت: دار الكتب العربية،١٩٦٦).

- إبن تيميه، منهاج السنة النبوية، ج١ (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦٢).

- إبن خلدون،عبد الرحمن بن محمد، مقدمة إبن خلدون، تقديم وتحقيق علي عبد الواحد وافي، ج١، ط٢، (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥).

- إبن خلدون، مقدمة إبن خلدون، تقديم وتحقيق علي عبد الواحد وافي، ج٢، ط١ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨).

- إبن خلدون، مقدمة إبن خلدون (القاهرة :مؤسسة الطباعة لدار التحرير،١٩٦٦).

- أبو زهره، محمد، إبن تيمية حياته وعصره اراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨).

- أبو غنيمة، زياد، جوانب مضيئة في تاريخ العثمانيين الاتراك، ط١ (عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٩٨٣).

- الافغاني، جمال الدين وعبده، محمد، العروة الوثقى، تقديم مصطفى عبد الرازق، ط١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٠).

- افلاطون، جمهورية افلاطون، تعريب حنا خباز (بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٨٦).

- الاكوع، القاضي، "الفارابي" في: الفارابي والحضارة الانسانية (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٦/٧٥).

- الالوسي، جمال الدين، ساطع الحصري رائد القومية العربية، ط١ (بغداد: دائرة الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦).

- اندرسون، بيري، دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة بديع نظمي، ط١ (بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨٣).

- انطونيوس، جورج، يقظة العرب تأريخ حركة العرب القومية، تقديم نبيه امين فارس، ترجمة ناصر الدين الاسد، واحسان عباس (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦).

- ايبش، يوسف (جمع وتحقيق)، رحلات الامام محمد رشيد رضا، ط١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١).

- بحيري، مروان، "بولص نجيم ولبنان الكبير (١٩٠٨-١٩١٩)" في: الحياة الفكرية في المشرق العربي ١٨٩٠-١٩٣٩، اعداد: مروان

بحيري ، ترجمة عطا عبد الوهاب، ط١ (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣).

- البراوي ، راشد، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ط١ (القاهرة : ١٩٦٩).

- بنسعيد، سعيد، دولة الخلافة (الدار البيضاء: مطبعة دار النشر المغربية، بلا تاريخ).

- البهي،محمد، الفكر الإسلامي في تطوره، ط١، (بيروت: دار الفكر،١٩٧١).

- تابيبرو، نوربير، الكواكبي المفكر الثائر اسهام في دراسة الإسلام الحديث،ترجمة علي سلامة، ط٢ (بيروت: دار الاداب، ١٩٨١).

- التبريزي، علي الغروي، الاجتهاد والتقليد من التنقيح في شرح العروة الوثقى (النجف: ١٩٦٦).

- الجابري، محمد عابد، العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧١).

- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط١ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠).

- جارديه، لويس، "التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي" في: الفارابي والحضارة الانسانية (بغداد: وزارة الاعلام،١٩٧٦/٧٥).

- جلال،محمد نعمان، "الفكر السياسي عند الفارابي"،مجلة قضايا عربية (بيروت)،السنة الثانية، العدد ٢،ايار (مايو) ١٩٧٥

- حجازي، محمود فهمي، اصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤).

- الحصري، أبو خلدون ساطع، صفحات من الماضي القريب، سلسلة التراث القومي: الاعمال القومية لساطع الحصري -٣-، ط٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

- الحصري، أبو خلدون ساطع، مذكراتي في العراق ١٩٢١-١٩٤١، ج١، ط١ (بيروت: دار الطليعة، كانون الثاني، ١٩٦٧).

- الحصري، أبو خلدون، مذكراتي في العراق، ج٢، ١٩٢٧-١٩٤١، ط١ (بيروت: دار الطليعة، حزيران، ١٩٦٨).

- الحلي، إبن المطهر، كتاب منهاج الكرامة في معرفة الامامة، مطبوع مع كتاب إبن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١ (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦٢).

- حمزة، محمد شاهين، عبد الرحمن الكواكبي العبقرية الثائرة، سلسلة اعلام الحرية، ط١ (القاهرة: المكتبة العلمية ومطبعتها، ١٩٥٨).

- حوراني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، ط٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧).

- خالد، خالد محمد، "عبد الرحمن الكواكبي" في: مهرجان عبد الرحمن الكواكبي (القاهرة: المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الإجتماعية، ١٩٦٠).

- الخالدي، رشيد، "عبد الغني العريسي وجريدة المفيد: الصحافة العربية قبل سنة ١٩١٤" في: الحياة الفكرية في المشرق العربي، ط١ (بيروت: ١٩٨٣).
- الخالدي، طريف، دراسات في تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ط١ (بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٧).
- خدوري، مجيد، "عزيز علي المصري وحركة القومية العربية" في: مكي حبيب المؤمن وعلي عجيل منهل، من طلائع يقظة الامة العربية، سلسلة دراسات -٢٧٥- (بغداد: دار الرشيد للنشر، ١٩٨١).
- خليلي، خليل الله، "فاراب" في: الفارابي والحضارة الانسانية (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٦/٧٥).
- دروزه، محمد عزة، نشأة الحركة العربية الحديثة، ط٢ (بيروت وصيدا: المكتبة العصرية، ١٩٧١).
- الدهان، سامي، عبد الرحمن الكواكبي، سلسلة نوابغ الفكر العربي -٢٣- (مصر: دار المعارف).
- الذهبي، محمد بن عثمان، المنتقى من منهاج الاعتدال (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٧٤هـ).
- رامزور، ارنست أ.، تركية الفتاة وثورة ١٩٠٨، ترجمة صالح احمد العلي تقديم نقولا زيادة (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠).
- الراوي، عبد الستار، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠).

- ربيع، حامد عبد الله،التراث الإسلآمي ووظيفته في بناء النظرية السياسية (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مطبوع بالرونيو، بلا تاريخ).

- ربيع، حامد عبد اللّه، تطور الفكر السياسي (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مطبوع بالرونيو، ١٩٧٦/١٩٧٧).

- رضا، محمد رشيد، تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده، ط١، ج١ (مصر: مطبعة المنار،١٩٣١).

- الريس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلآمية، ط٣ (القاهرة :مكتبة الانجلو مصرية، ١٩٦٠).

- زلوم، عبد القديم، كيف هدمت الخلافة (بيروت: ١٩٦٢).

- زيدان، جرجي، تاريخ اداب اللغة العربية،ج٤، ط٢ (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٣٧).

- زيدان، جرجي، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ج٢ (بيروت: دار مكتبة الحياة).

- سالم، فيليب،"ابن سينا الطبيب" في: الذكرى الالفية لمولد الشيخ الرئيس ...، ط١ (بيروت: ١٩٨١).

- السيد،رضوان "ابن سينا المفكر السياسي والإجتماعي" في: الذكرى الالفيه لمولد الشيخ الرئيس ...، ط١، (بيروت:١٩٨١).

- شرف،محمد جلال و محمد، علي عبد المعطي، خصائص الفكر السياسي في الإسلآم واهم نظرياته (الاسكندرية :دار الجامعات المصرية، ١٩٧٥).

- الشرقاوي، محمود، رواد النهضة العربية (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦١).
- شكري،غالي، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢).
- صادق،جهاد تقي، "ابن سينا: جوانب اساسية في فكره السياسي"، مجلة العلوم السياسية،(بغداد)،السنة الثانية،العدد ٥، نيسان ١٩٩٠
- صادق،جهاد تقي، "دراسه عن الافكار السياسية للقاضي الماوردي"، مجلة العلوم القانونية والسياسية، (بغداد)،المجلد السادس، العددان ١-٢، ١٩٨٧
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج٢، ط١ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣).
- الطريحي، محمد كاظم، إبن سينا (النجف: مطبعة الزهراء، ١٩٤٩).
- عبد الحميد،السلطان، مذكرات السلطان عبد الحميد، تقديم محمد حرب عبد الحميد (القاهره: دار الانصار، ١٩٧٨).
- عبد الحميد،محسن ، جمال الدين الافغاني المصلح المفترى عليه، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣).
- عثمان،محمد رأفت، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٩٧٥).
- العطار، حسن، الوطن العربي دراسة مركزة لتطوراته السياسية

الحديثة، ط١، (بغداد: مطبعة اسعد، ١٩٦٦).
- العطيه،غسان، معالم الفكر العربي الاصلاحي السلفي، سلسلة منشورات قسم السياسة -٢-، (بغداد: دار الطبع والنشر الاهلية، ١٩٧٠).
- العلوجي، عبد الحميد، "الفارابي في العراق: عرض ببليوغرافي"في: الفارابي والحضارة الانسانية (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٦/٧٥) .
- عمارة، محمد (دراسة وتحقيق)،الاعمال الكاملة للامام محمد عبده، ط١، ج١، الكتابات السياسية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢).
- عماره، محمد (دراسة وتحقيق)،الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني، ط١ (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨).
- عماره، محمد، (دراسة وتحقيق)،الاعمال الكاملة لرفاعه رافع الطهطاوي، ج١، التمدن والحضارة والعمران (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٧٣).
- عماره، محمد، (دراسه وتحقيق)، الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، ط١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥).
- عماره، محمد (دراسة وتحقيق)،جمال الدين الافغاني الاعمال الكاملة، ط٢، ج١، الله.. والعالم.. والانسان (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).

- عماره، محمد، (دراسة وتحقيق)، جمال الدين الافغاني، الاعمال الكاملة، ج٢، الكتابات السياسية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١).
- عماره، محمد، الخلافة ونشأة الاحزاب الإسلآمية، سلسلة الإسلآم وفلسفة الحكم -١-، ط١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧).
- عماره، محمد، المعتزلة واصول الحكم، سلسلة الإسلآم وفلسفة الحكم -٢-، ط١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧).
- عماره، محمد، المعتزلة والثورة، سلسلة الإسلآم وفلسفة الحكم -٣-، ط١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧).
- غالب، مصطفى، إبن سينا (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٧٩).
- الغرباوي، حسام باقر، "فكرة القومية العربية في ظل حكم الامبراطورية العثمانية"، مجلة العلوم القانونية والسياسية، (بغداد)، م٤، العددان ١-٢، ١٩٨٥ .
- غزال، مصطفى فوزي بن عبد اللطيف، دعوة جمال الدين الافغاني في ميزان الإسلآم، ط١، (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٣).
- الفارابي، أبو نصر، كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة (بيروت: ١٩٥٩).
- فتاح، عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد

الإسلامية (بغداد: دار التربية، ١٩٧٧).
- فتاح، عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد، (بغداد: دار التربية، بلا تاريخ - قبل ١٩٧٤).
- الفخري، ماجد، "اثر الفارابي في الفلسفة الاندلسية" في: الفارابي والحضارة الانسانية (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٦/٧٥).
- فخري، ماجد، "موضوع الالهيات عند إبن سينا واسلافه" في: الذكرى الالفية لمولد الشيخ الرئيس...، ط١ (بيروت: ١٩٨١).
- فروخ، عمر، "ابن سينا العالم" في: الذكرى الالفية لمولد الشيخ الرئيس ....، ط١ (بيروت: ١٩٨١).
- فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي الى ايام إبن خلدون، ط٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٢).
- قزيها، وليد، "قراءة اخرى في مفهوم ساطع الحصري عن القومية العربية" في: الحياة الفكرية في المشرق العربي، ط١ (بيروت: ١٩٨٣).
- قمير، يوحنا، إبن خلدون، ط ٤ (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠).
- قمير، يوحنا، إبن سينا، ج١، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨).
- قمير، يوحنا، إبن سينا، ج٢، ط٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨).
- قمير، يوحنا، الفارابي، ج١، ط٢ (بيروت: دار المشرق،

١٩٦٨).
- قمير، يوحنا، الفارابي، ج٢، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨).
- كليدار، عباس، "الشيخ علي يوسف: صحفي مصري وقومي اسلامي" في: الحياة الفكرية في المشرق العربي، ط١ (بيروت: ١٩٨٣).
- كليفلاند، وليام ل.، ساطع الحصري من الفكرة العثمانية الى العروبة، تعريب فيكتور سحاب، ط١ (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، ١٩٨٣).
- كوثراني، وجيه، الاتجاهات الإجتماعية - السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ١٨٦٠-١٩٢٠، سلسلة التاريخ الإجتماعي للوطن العربي -١-، ط١ (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٦).
- كوثراني، وجيه، (تقديم ودراسة)، مختارات سياسية من مجلة "المنار" - رشيد رضا، سلسلة التراث العربي المعاصر، ط١ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، ادب القاضي، تقديم وتحقيق محي هلال السرحان، ج١ (بغداد: مطبعة الارشاد، ١٩٧١).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق محي هلال السرحان (بيروت: دار النهضه العربية للطباعة والنشر، ١٩٨١).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، قوانين الوزارة وسياسة

الملك، تقديم وتحقيق رضوان السيد، ط١ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٩).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، كتاب ادب الدنيا والدين، ط١٦ (بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٩٧٩).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الوزارة، ط١ (الاسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦).
- المبارك، محمد، الدولة ونظام الحسبة عند إبن تيمية، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٧).
- مجموعة من المحررين، عبد الرحمن الكواكبي مفكر سبق عصره، سلسلة نوابغ العرب -٨-، ط١ (بيروت: دار العودة، ١٩٧٥).
- المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضه ١٧٩٨-١٩١٤، ط٢ (بيروت: الاهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨).
- محفوظ، حسين علي، "العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته ونتاجه" في: الفارابي والحضارة الانسانية (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٦/٧٥).
- محفوظ، حسين علي، الفارابي في المراجع العربية، ج١ (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٧٥).
- محمد، فاضل زكي، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، سلسلة الكتب الحديثة (١٠٥)، ط٢ (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٦).
- محمد حسين، محمد، الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر،

ط ٢، ج ١ (القاهرة: مكتبة الاداب ومطبعتها، ١٣٨٢هـ).
- محمود، علي عبد الحليم، جمال الدين الافغاني (جدة والرياض: دار عكاظ للطباعة والنشر، ١٩٧٩).
- المراغي، عبد العزيز، إبن تيمية (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، بلا تاريخ).
- المرتضى، الشريف علي بن الحسين، الانتصار، تقديم وتحقيق محمد رضا الخرسان (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٧١).
- المرتضى، الشريف، تنزيه الانبياء (النجف: ١٩٦١).
- المرتضى، الشريف، كتاب الشافي في الامامة، طبعة حجرية (ايران: ١٣٠١هـ/١٨٨٣م).
- معروف، ناجي، "الفارابي عربي الموطن والمربى" في: الفارابي والحضارة الانسانية (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٦/٧٥).
- موسى، محمد يوسف، إبن تيمية (بيروت: المركز العربي للثقافة والعلوم، ١٩٦٢).
- موسى، محمد يوسف، الناحية الإجتماعية والسياسية في فلسفة إبن سينا (يتضمن الكتاب اهم النصوص السياسية لابن سينا) (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للاثار الشرقية، ١٩٥٢).
- النعيمي، احمد نوري، اثر الاقلية اليهودية في سياسة الدولة العثمانية تجاه فلسطين (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٢).
- النعيمي، احمد نوري، تركيا وحلف شمال الاطلسي (عمان: المطبعة الوطنية، ١٩٨١).

– النعيمي، احمد نوري، الحياة السياسية في تركيا الحديثة ١٩١٩–١٩٣٨ (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٩٠).

– النعيمي، احمد نوري، الحياة السياسية في الدولة العثمانية (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٩٠).

– النعيمي، احمد نوري، اليهود والدولة العثمانية (بغداد: وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٩٠).

– نجار، رمزي، الفلسفة العربية عبر التاريخ، ط٢ (بيروت: دار الافاق الجديدة، ١٩٧٩).

– نشابه، هشام، "التربية والتعليم عند إبن سينا" في: الذكرى الالفية لمولد الشيخ الرئيس الحسين بن عبد اللّه بن سينا (٩٨٠–١٠٣٧)، ط١ (بيروت: اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة_اليونسكو، ١٩٨١).

– النشار، علي سامي، "نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي وفكره" في: الفارابي والحضارة الانسانية (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٦/٧٥).

– نصار، ناصيف، مفهوم الامة بين الدين والتاريخ دراسة في مدلول الامة في التراث العربي الإسلآمي، ط٢ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠).

– نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١).

– نظمي، وميض جمال عمر، "فكر ساطع الحصري القومي" مجلة

المستقبل العربي (بيروت) السنة الثامنة،العدد ٨١، تشرين الثاني ١٩٨٥

- نظمي، وميض جمال عمر، والحسني، جهاد، الفكر السياسي العربي الإسلامي (بغداد :كلية القانون والسياسة، مطبوع بالرونيو، ١٩٧٩/٧٨).

- نظمي، وميض جمال عمر، "ملامح من الفكر العربي في عصر اليقظة وعلاقته بفكرة القومية العربية" في: دراسات في القومية العربية والوحدة، سلسلة كتب المستقبل العربي -٥-، ط١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

- نظمي، وميض، "نظرات في تطور فكرة القومية العربية"، مجلة العلوم القانونية والسياسية (بغداد) م٣، العددان ١-٢، ١٩٨٤

- هادي، رياض عزيز "مفهوم الدولة ونشوئها عند إبن خلدون"، مجلة العلوم القانونية والسياسية، (بغداد) العدد ٣، ١٩٧٧

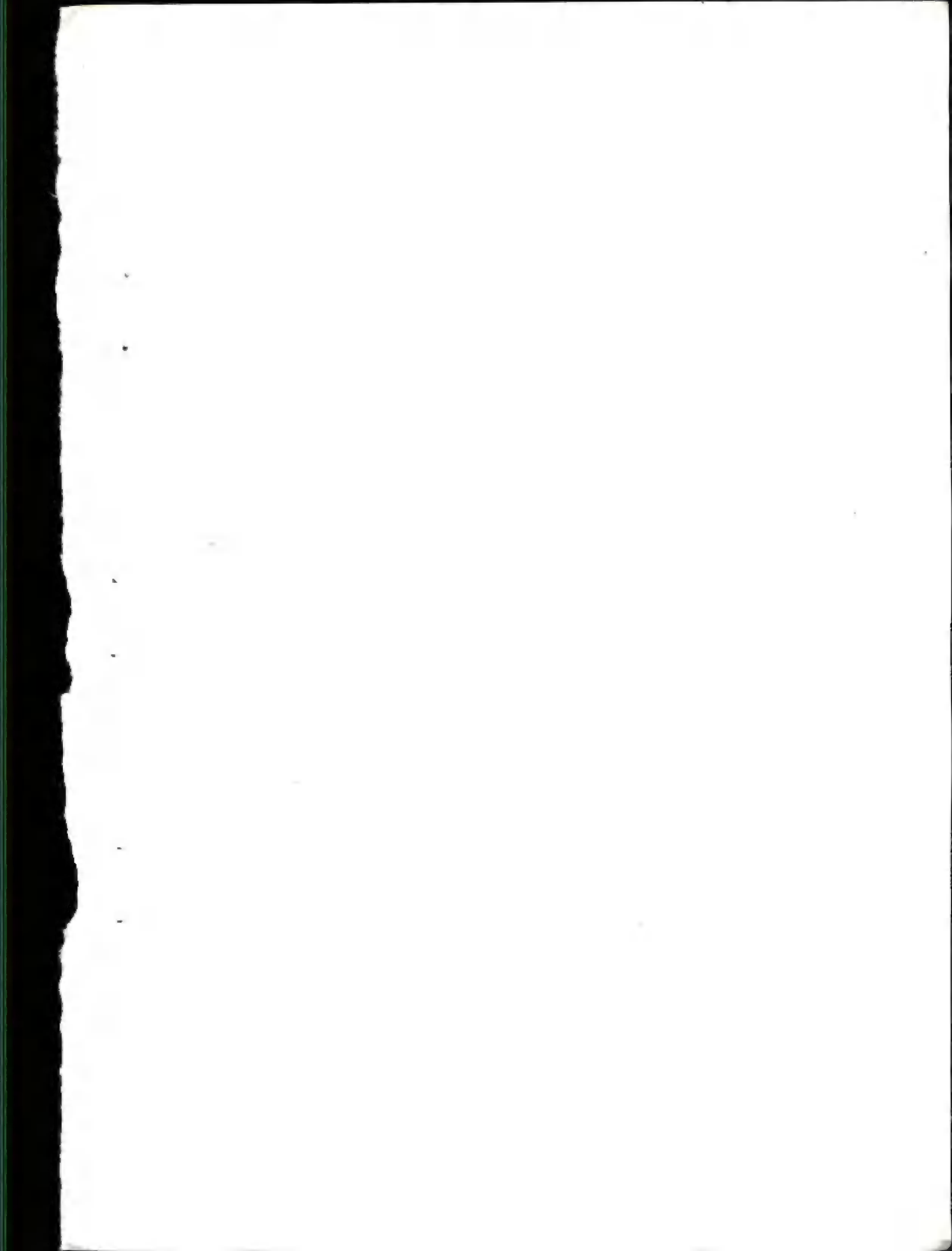
ثانياً: المصادر باللغة الانكليزية

Arnold, Thomas W., The Caliphate
(London : 1967)
Bakhsh, Khuda, Politics in Islam, 1st Reprint
(Delhi : 1975)
Cheneb, Moh. ben, "Ibn Taimiya", Shorter
Encyclopaedia of Islam, edited by: Gibb and
Kramers (Leiden: 1953)
Guillaume, Alfred, "Philosophy and Theology",
The Legacy of Islam, edited by Sir Thomas
Arnold and Alfred Guillaume, Reprint
(London : 1968)
Khan, Qamaruddin, The Political Thought of
Ibn Taymiyah (Islamabad :1973)
Kerr, Malcolm, Islamic Reform: The Political
and Legal Theories of Muhammad Abduh and
Rashid Rida (Berkeley_ Los Angeles, 1966)
Lambton, A.K.S., "Islamic Political Thought",
The Legacy of Islam, 2nd edn., edited by
Joseph Schacht With C.E. Bosworth

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم السياسية

الشريف المرتضى

دراسة في افكاره السياسية



الشريف المرتضى : دراسة في أفكاره السياسية

تمهيد : في سيرته

هو علي بن الحسين بن موسى ، ويرتبط نسبه بالأسرة النبوية الشريفة فبينه وبين الإمام علي بن أبي طالب (ع) عشر وسائط من جهة الأم والأب معا ، وبينه وبين الإمام موسى بن جعفر (ع) خمسة آباء[1]. اشتهر بلقبي (الشريف المرتضى) و (علم الهدى)[2] . كان مولده في بغداد في سنة 355 هـ/966 م أثناء خلافة الخليفة العباسي المطيع لله بن المقتدر[3] .

درس – مع أخيه الشريف محمد الرضي – منذ فترة مبكرة مبادئ العربية من النحو واللغة والتصريف والمعاني والبيان والبديع على الشاعر أبي نصر عبد العزيز السعدي(ت شوال 405 هـ)[4] . كما درس الفقه وعلم الكلام والتفسير على الشيخ محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد (ت 413 هـ)[5] . كذلك درس الشعر وفنون الأدب على الشيخ المعتزلي أبي عبيد الله محمد بن عمران الكاتب المعروف بالمرزباني (ت 384 هـ)[6] . هذا بالإضافة إلى تلقيه معارف متنوعة من علماء بارزين في زمانه مما أسهم في إنضاج شخصيته العلمية[7] .

ونتيجة لذلك ، تمكن الشريف المرتضى من إحراز مكانة علمية متقدمة في عصره في علوم الفقه والكلام ، والشعر والبلاغة والخطابة[8] . وقد عُرف بكونه أحد أبرز علماء المدرسة الأمامية في ذلك الوقت .

وكان من بين تلامذته المعروفين الشيخ محمد بن الحسن الطوسي البغدادي (ت 460 هـ) مؤلف كتابي (الاستبصار) و (تهذيب الأحكام) [9] ، والشيخ أبو يعلى الطبرستاني (ت 448 أو 463 هـ) مؤلف كتاب (المراسم في الفقه) وكتاب (التقريب في الأصول) ، والقاضي ابن البراج (ت 481 هـ) مؤلف (المهذب) و (المنهاج) و (المعالم) ، والشيخ أبو الفتح محمد بن عثمان الكراجكي (ت 449 هـ) مؤلف (كنز الفوائد) و (غاية الإنصاف في مسائل الخلاف)[10] .

كتب الشريف المرتضى كتبا وأبحاثا كثيرة بلغت زهاء الثمانين منها : (الشافي في الامامة) الذي رد فيه على كتاب (المغنى) للقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت 415)[11] ، و (الانتصار)[12] ، و (جمل العلم والعمل)[13] ، و (غرر الفوائد ودرر القلائد) المعروف بــ(أمالي السيد المرتضى)[14] ، و (الذريعة إلى أصول الشريعة)[15] ، و (تنزيه الأنبياء)[16] .

تولى المرتضى نقابة الطالبيين في عهد الخليفة القادر بالله العباسي خلفا لأخيه الشريف الرضي الذي توفي عام 406 هـ[17] . كما تولى إمارة الحج والحرمين وولاية المظالم ، والقضاء لمدة تجاوزت الثلاثين عاما[18] .

توفي في بغداد عام 436 هـ / 1044 م[19] .

في أفكاره السياسية

-1-

منهجيته في البحث والحوار الفكري

تتضح منهجية الشريف المرتضى البحثية والفكرية في تناوله للموضوعات المختلف بصددها بما يأتي :

1. يتبع في كتابه (الشافي في الامامة) الذي يرد فيه على كتاب (المغني) للقاضي عبد الجبار المعتزلي منهجية حوارية هادئة تعتمد المحاججة العقلية المنطقية المتضمنة في كتابات العديد من علماء الكلام الإسلاميين في القرون الهجرية المبكرة التي عرضت للمسائل العقائدية الأساسية مثل : التوحيد ، والنبوة ، والعدل الإلهي ، والمعاد ، وحتى الإمامة . فهو يقتبس نصوص (المغني) حرفيا في أحيان كثيرة ، وبالمعنى المختصر في بعض الأحيان بسبب طول تلك النصوص . ثم يرد على كل نص بما يتضمنه من فكرة أو أفكار خلافية . ويكون منطقيا ، معتمدا الأدلة العقلية ، في ردوده الهادئة ، وأسلوبه المترابط في الرد والحوار . ومع أن معظم كتابه يعتمد على (الحوار الكلامي- العقلي) ، إلا أنه يلجأ أيضا إلى (الأخبار والنصوص : عرضا ومناقشة) إذا ما كان

(القاضي) قد أثارها واعتمدها وأكد عليها في حجاجه . وبناء على ذلك ، لتسع حجم كتاب (الشافي) ليضم في جنباته أربعة أجزاء كبيرة .

2. يبين المرتضى : ((وفي الجملة ، فليس يحسن بمثله [أي القاضي عبد الجبار] مع أهل العلم أن يحكي في كتابه ما لا يرجع في العلم بصحته إلا إليه ، ولا يسمع إلا من جهته ، فإن فضلاء أهل العلم يرغبون عن [يبتعدون] أن يحكوا عن أهل المذاهب إلا ما يعترفون به ، وهو موجود في كتبهم الظاهرة المشهورة))[20] .

3. يرى المرتضى أهمية ((النظر والحجاج)) بدلا من ((القذف والسباب والافتراء، أو استعمال طريقة جهال العامة [غير العارفين من الناس] في التشنيع على المذاهب ، وسب أهلها ، وتقبيحها في النفوس)) .. ولا يكون هذا الأسلوب ((التشنيعي)) إلا عند ((عدم توافر الحجة)) و ((قلة الحيلة))[21] .

4. يعتقد المرتضى بوجوب أن تؤخذ المذاهب والآراء من أفواه قائليها ، وأصحابهم المختصين بهم ، وممن هو مأمون في الحكاية عنهم ، ولا تؤخذ من أفواه الخصوم ودعاواهم[22] .

-2-

ضرورة السلطة ووجوب الإمامة

يعتقد الشريف المرتضى بضرورة وجود السلطة (الرؤساء) في المجتمع انطلاقا من الدليل العقلي الذي يوجب الحاجة إلى السلطة . ويبين أن الذين ينكرون العقليات (دلالات العقل) هم الذين نفوا الحاجة إلى وجود السلطة (الرؤساء) في المجتمع[23] .

ويلاحظ أن المرتضى يربط الحاجة إلى (السلطة) ، ووجوب الإمامة (كونها رئاسة دينية وزمنية) باللطف الإلهي . واللطف يعني : (كل ما يقرب المكلفين إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية)[24] .

ومما هو لطف : إرسال الأنبياء والرسل ، وتكليف الناس بالواجبات ، وضبط سلوكهم بتعاليم معينة ، ووجود العقل عند الإنسان ليميز الخير من الشر[25] . ومما

يدل أيضا على أن السلطة (وهي الإمامة في المعتقد الإسلامي الإمامي) لطفا يرى المرتضى أن ((الناس متى خلوا من الرؤساء ومن يفزعون إليه في تدبيرهم وسياستهم اضطربت أحوالهم وتكدرت عيشتهم وفشا فيهم فعل القبيح وظهر منهم الظلم والبغي ، وأنهم متى كان لهم رئيس أو رؤساء يرجعون إليهم في أمورهم كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد . وهذا أمر يعم كل قبيل وبلدة وكل زمان وحال))[26] .

ومما تجدر الإشارة إليه أن المعتزلة (التي يعد القاضي عبد الجبار من أعلامها) يربطون بين النبوة واللطف حين يقررون أن النبوة لطفا إلهيا . فهم ((يعتقدون أن الله تعالى قد خلق الإنسان ، وقصد تحقيق منتهى السعادة له . وأنه ، بموجب ذلك ، لابد أن يرسل الأنبياء لتعليم الناس الطرق والوسائل المؤدية إلى تحقيقها ، وأن ذلك واجب إلهي مقدس تفضل الله تعالى به على عباده))[27] . أما الإمامية ، ومن أعلامهم المرتضى ، فأنهم ((يؤمنون بهذه العقيدة نفسها ، لكنهم لا يقصرونها على إرسال الأنبياء فقط ، وإنما يعممونها لتشمل تنصيب الأئمة بالمواصفات التي يرتضيها عز وجل . فهم يؤكدون أن الإمامة منصب قدسي مثل منصب النبوة ، وأنها استمرار للنبوة (ولكن بلا وحي إلهي ، ودون النبوة في المنزلة)[28] . ولذلك ، فأنهم يستنتجون بأن من لطف الله بعباده أنه تفضل عليهم بتهيئة قادة للعباد ، وأولئك هم الأئمة المنصوص عليهم[29] .

ويؤكد المرتضى ارتباط الإمامة (بالمواصفات المحددة عند الإمامية) باللطف الإلهي حين يبين بأن وجود الإمام هو لطف لكل مكلف (أي كل مسلم مكلف بالتكاليف الشرعية) مادام المكلف معرض لفعل القبيح في كل حال[30] ، ومادامت حاجة المكلف قائمة للتنبيه على الأدلة الشرعية والنظر فيها[31] ، وصحة نقل الشرائع إليه ، وأدائها إليه من مصدرها النبوي الأصلي[32] . بل أن الإمام يمكن أن يكون لطفا للمكلف في كل أفعاله واعتقاداته[33] .

إن الدولة الإسلامية قد اتسعت ، وتعددت أطرافها ، وما استوجب ذلك من وجود (أمراء) أو (خلفاء عن الإمام) في تلك الأطراف . فهل يتوجب وجود أئمة

متعددين في آن واحد ليتحقق اللطف الإلهي ؟ يجيب المرتضى على ذلك بأن اللطف يتحقق أساسا بوجود الإمامة ، وأن الإمام يكون واحدا للمسلمين ، ويكون أمراؤه وخلفاؤه في الأطراف تابعين له ومنقادين إليه ، فيتحقق اللطف الإلهي دون الحاجة لوجود جماعة من الأئمة في آن واحد[34] .

وخلاصة القول أن المرتضى يعتقد أن الإمامة واجبة في كل زمان وفي كل ما يقرب المكلفين إلى طاعة الله تعالى ، وفي كل ما يبعدهم عن معصيته[35] ، وأن الإمامة واجبة بدلالة العقل أساسا، ولا يعتمد وجوبها على السمع (الأخبار) فقط[36].

-3-

الإمامة والمحافظة على الشرع

يرى المرتضى أنه لما كانت شريعة النبي (ص) غير منسوخة ، وهي مستمرة غير منقطعة ، وأن فيها المصلحة للمكلفين إلى أوان قيام الساعة ، فإنه لابد لها من حافظ[37] . وإذا كان الرسول (ص) هو الحافظ للشرع في حياته ، فإنه لابد لمن لم يشاهد زمن الرسول (ص) من طريق آخر لمعرفة الشرع بعده . ويقصد المرتضى بذلك وجوب وجود الإمام في كل زمان[38] .

ومن المهام الرئيسة للإمام بعد الرسول (ص) :

- أنه يفسر مجمل الأمور الشرعية ، ويبين أغراض الشرائع ، ويكشف عن الالتباس في فهم الدين وإزالة غامضه[39] .
- أنه يكون الملجأ في حالة الاختلاف في الأدلة الشرعية[40] .
- أنه يكون من وراء الناقلين في حالة الإعراض عن الأخبار أو وقوع الخطأ فيها، أو تحريفها[41] .
- يكون قوله هو الحجة المعتمد عليها في الشرع[42] .

ويبين المرتضى أنه لا يمكن القول أن القرآن الكريم يكون لوحده الحافظ للشرع ((لأن أكثر الشرائع ليس في صريحه بيانها على التفصيل والتحديد)) ، وأن القرآن الكريم ((لا يترجم عن نفسه ولا ينبئ عن معناه وتأويله)) [43] .

كذلك يرى المرتضى عدم جواز القول بأن الشريعة يمكن أن تحفظ بالأمة ((لأن الخطأ يجوز على آحاد الأمة وجماعاتها وليس يجوز أن يكون اجتماعها عاصما لها ولا مؤمنا من وقوع الخطأ منها)) . وإذا كان حال الأمة (أفرادا أو جماعات) كذلك ، فلا يجوز أن يحفظ الله تعالى بها شرعه[44] .

وبناء على ذلك ، يخلص المرتضى إلى أن عدم وجود الإمام الحافظ للشرع يعني أن لا يكون لله تعالى على المختلفين في الشرع حجة[45] و ((أن تكون الشريعة مهملة)) [46] .. بينما حجة الله على الناس مستمرة طيلة وجودهم في هذه الحياة[47] .

-4-

انعقاد الإمامة (أو طريق تولي الرئاسة الدينية والزمنية)

إذا كانت الإمامة واجبة بالعقل لخير الناس ، وأنها لطف إلهي في كل ما يقرب المكلفين إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية ، وإذا كانت الإمامة (كرئاسة دينية وزمنية) استمرارا للنبوة (عدا الوحي ، ودونها في المنزلة) ليكون الإمام هو الحافظ للشرع والحجة على الناس حتى قيام الساعة .. فكيف تنعقد هذه الإمامة ؟ وبعبارة أوضح : ما هو الطريق الذي يستدل به على الإمام الذي يرتضيه الله للناس بعد النبوة الخاتمة ؟

استنادا إلى المنطلقات العقلية المشار إلى بعضها آنفا ، يرى المرتضى (ومعه أعلام الإمامية) أن الإمامة لا تكون إلا بالنص الذي يظهره الله تعالى في أفعال النبي (ص) وأقواله[48]، وإن اعتقاد عامة الناس بأفضلية شخص وتقديمه على آخر بتقديم صفة وتأخير أخرى (اعتمادا على الظن) لا يعول عليه لأن الله تعالى هو الأعلم بالصفات المؤهلة للإمام[49] .. وهو يؤكد اختصاص ((علام الغيوب تعالى بالعلم بها [بهذه الصفات] كالعصمة والفضل في الثواب والعلم على جميع الأمة، لأنه لا شبهة في أن هذه الصفات لا تستدرك بالاختيار ، ولا يوقف عليها إلا بالنص ...)) [50] . وذلك يعني عدم صحة اختيار الإمام من قبل أهل الاختيار (مهما كان عددهم) لأن أهل الاختيار لا دليل عندهم على توفر صفاته[51] .

ويتوسع المرتضى في بحث (النص النبوي) فيبين أنه قد يكون على سبيل الإجمال أو التفصيل[52] .. بمعنى ورود النصوص على وجوب الإمامة عموما في بعض الأحيان ، وتخصيصا وتشخيصا في أحيان كثيرة أخرى[53] .

ويبين المرتضى أن ((الذي نذهب إليه أن النبي صلى الله عليه وآله نص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة بعده ، ودل على وجوب فرض طاعته ولزومها لكل مكلف)) [54] . ويكون النص ، بعد ذلك ، من قبل كل إمام على الذي يليه . ويستمر المرتضى موضحا أن النص ينقسم أساسا إلى قسمين . أحدهما نص بالفعل والقول، والآخر نص بالقول دون الفعل .

1. النص بالفعل والقول : ((فهو ما دلت عليه أفعاله صلى الله عليه وآله وأقواله المبينة لأمير المؤمنين عليه السلام من جميع الأمة ، الدالة على استحقاقه من التعظيم والإجلال والاختصاص بما لم يكن حاصلا لغيره)) [55].

2. النص بالقول دون الفعل : وينقسم إلى قسمين :

أ. النص الجلي : ((وهو النص الذي في ظاهره ولفظه الصريح بالإمامة والخلافة)) [56]. والنص الجلي قد تفرد بنقله ((الإمامية خاصة ، وإن كان بعض من لم يفطن بما عليه فيه من أصحاب الحديث قد روى شيئا منه)) [57].

ب. النص الخفي : وهو النص على الإمامة الذي يعلم منه سامعوه المراد به استدلالا[58]. وهذا القسم من النص (الخفي) رواه الإمامية ومخالفيهم ((وتلقاه جميع الأمة بالقبول على اختلافها، ولم يدفعه منهم أحد يحفل بدفعه يعد مثله خلافا ، وإن كانوا قد اختلفوا في تأويله وتباينوا في اعتقاد المراد به)) [59].

لقد عرض المرتضى الكثير من أفعال النبي (ص) أو أقواله الشريفة مما يندرج تحت واحد أو أكثر من تقسيماته للنص . ومن الأمثلة على ذلك :

- مؤاخاة النبي لعلي بنفسه ، وتزويجه ابنته سيدة نساء العالمين[60].
- عدم تولية أحد عليه من الصحابة[61].
- عدم ندبه لأمر أو بعثة في جيش إلا كان هو الوالي عليه المقدم فيه[62].

- لم ينقم عليه من طول الصحبة ، ولم ينكر منه فعلا[63].
- قوله (ص) : ((علي مني وأنا منه))[64].
- قوله (ص) : ((علي مع الحق والحق مع علي))[65].
- قوله (ص) : ((سلموا على علي بإمرة المؤمنين))[66].
- قوله (ص) : ((هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا))[67] (حديث الدار) .
- قوله (ص) : ((أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا انه لا نبي بعدي))[68] (حديث المنزلة قبل الخروج إلى غزوة تبوك) .
- قوله (ص) : ((لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله)) وقد أعطى الراية لعلي[69] (في غزوة خيبر) .
- قوله (ص) : ((من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله))[70] (حديث الغدير) .

وينتهي المرتضى بقوله : ((إلى غير ما ذكرناه من الأفعال والأقوال الظاهرة)) التي لا يخالف فيها ولي ولا خصم ، وإن ((ذكر جميعها يطول))[71].

-5-

من مؤهلات الإمام : العلم

يرى المرتضى أن الإمام ((لابد أن يكون إماما في سائر الدين))[72] ، وأن يكون ((واليا في تنفيذ أحكامه))[73] ، ويجب أن يعلم بكل حكم لله تعالى في الدين ((لينفذه ويضعه في مواضعه ...))[74] . وبعبارة أخرى يجب أن يكون ((الإمام عالما بجميع أحكام الدين))[75] . ومن تكون مكانته العلمية الدينية بهذه المواصفات فلابد أن يكون (الأعلم) ليكون : (حجة في الدين) و (حافظا للشرع) .

أما عن مدى علم الإمام ، فيبين المرتضى أن الواجب تحققه في الإمام هو العلوم التي تقتضيها ولايته ، وتوجبها الشؤون التي يتولاها[76] . كما أن علم الإمام لا يزيد عن علم الرسول (ص)[77] بل أنه مستمد من الرسول (ص) ، و[illegible]

حصل من علم للإمام بالأحكام الدينية إنما أخذه عن الرسول (ص) ، واستفاده من جهته[78].

إن علم الإمام المستمد من الرسول (ص) يطلق عليه في المدرسة الإمامية : (التلقي عن الرسول "ص") . ومن المفيد أن نعرض رأي السيد محمد باقر الصدر في توضيح مسألة (التلقي) وكما يأتي[79] :

إن تلقي العلم من النبي (ص) له شكلان : (التلقي التفصيلي) و (التلقي الإجمالي) . أما (التلقي التفصيلي) فهو تلقي العلم الاعتيادي للإمام عن الرسول (ص) ، وهذا النوع يشير إلى : الفهم اللغوي لكلام الرسول (ص) . وشأن الإمام في هذا التلقي شأن أي إنسان آخر يستمع إلى الرسول (ص) إلا أن الإمام (وهو في هذه الحالة علي بن أبي طالب) يختص به من الناحية الكمية . أي أن الإمام يقضي وقتا أكبر من غيره مع النبي (ص) يتلقى خلاله العلم بكمية أكثر من غيره. وقد أشارت لذلك (السيدة عائشة) زوجة النبي (ص) حينما بينت أنه كان للإمام علي خلوة مع الرسول (ص)[*] . إن هذا النوع من التلقي إنما هو لتهيئة الإمام علي للقيادة .

أما (التلقي الإجمالي) فهو الذي يختص به الإمام دون سائر الناس . ويقصد به (نفحة إلهية معينة) تعطى من قبل النبي (ص) إلى الإمام ، أو من قبل الإمام إلى الإمام الذي يليه . وبهذه (النفحة) يكتسب الإمام القدرة على التعرف على كمية كبيرة من العلم . إن ما يدل على هذا النوع من التلقي هو قول الإمام علي ((علمني رسول الله ألف باب من العلم ، كل باب يفتح ألف ألف باب)) . إن الإمام

(*) حول خلوة الإمام علي مع النبي (ص) أوضح الإمام أنه اعتاد على زيارة الرسول (ص) في كل يوم ، وأنه يسأل النبي (ص) ، ويتلقى منه الإجابة ((وأنه حين كان يصمت وتنتهي أسئلته كان النبي (ص) يبادره بالكلام)) . وتبعا لذلك ((فإن ما نزل على النبي (ص) من آيات القرآن الكريم ، وما علمه الله إياه فيما له علاقة بحلال أو حرام ، أو أمر أو نهي ، أو طاعة أو ذنب ، أو أشياء عن الماضي والمستقبل قد علمه النبي (ص) له ، وانه كان يكتبه بخط يده . وإن النبي (ص) كان يوضح له تأويله، وظاهره وباطنه ، وأنه كان يحفظه في ذاكرته ولم ينس حرفا منه)) .

بموجب هذا التلقي قد أعطي (كلمة السر) التي تعرفه على المعلومات . إن الإمام، بالتلقي الإجمالي ، يختص بالعلم نوعيا وكميا على عكس التلقي التفصيلي الذي يختص به كميا فقط .

ومما تجدر الإشارة إليه ، أن هناك عدد من كتب الحديث الإمامية المشهورة توضح امتلاك الأئمة لكتب ومحفوظات غير معلن عنها أمام عامة الناس تثبت أفضليتهم في مجال العلم ، وأن هذه الكتب والمحفوظات قد سلمت إلى كل إمام من الإمام الذي سبقه . بالإضافة إلى أن هناك علماء ومفكرين آخرين من المدرسة الإمامية بحثوا بتوسع في مصدرية علم الإمام ، وتعرضوا إلى طرق أخرى لعلم الأئمة مثل (الإلهام) و (العلم الحضوري) مما لم يعرض له المرتضى بإفاضة وتفصيل .

-6-

من مؤهلات الإمامة : العصمة (أو التنزيه)

إن العصمة هي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها[80]، وأنها توفيق من الله تعالى ((يسلم به الإنسان مما يكره إذا أتى بالطاعة))[81].. وهي ((ليست مانعة من القدرة على القبيح ولا مضطرة للمعصوم إلى الحسن ولا ملجئة له إليه))[82]. وبناء على ذلك فإن العصمة تعد لطفا من الله تعالى على المكلف يكون سببا في منعه من ارتكاب المعصية[83].

إن العصمة ، التي شغلت حيزا كبيرا من البحث لدى المرتضى في كتابه (الشافي) ، قد استخدم مفردة مرادفة لها تقريبا في كتاب آخر له بعنوان(تنزيه الأنبياء)[84]. والإمام ، كما هو النبي – في معتقد المرتضى – لابد أن يكون معصوما[85].. بمعنى أن يكون منزها عن ارتكاب الكبائر والصغائر وكل ما لا يرتضيه الله تعالى قبل توليه الإمامة وبعدها . والطاعة له تكون واجبة على الناس مادامت تتوفر فيه مؤهلات العصمة والأعلمية وما يتعلق بهما[86] .

وقد استدل المرتضى على وجوب العصمة بمن يتولى النبوة والإمامة ببعض الآيات القرآنية مثل :

1. قال تعالى : ((وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)) (سورة البقرة / آية 124)

يرى المرتضى أن هذه الآية يستدلّ بها على أمرين أحدهما : ((إن من كان ظالما في وقت من الأوقات فلن يجوز أن يكون إماما))[87] وثانيهما : أن الآية قد نفت أن تكون الإمامة للظالمين (سواء كتموا الظلم أو أظهروه) . وإن من لم يكن معصوما ((وأن كان ظاهره جميلا يجوز أن يكون مبطنا للظلم والقبح)) فيجب ((بحكم الآية أن يكون من يناله العهد الذي هو الإمامة معصوما ، حتى يؤمن استسراره بالظلم ، وحتى يوافق ظاهره باطنه))[88].

2. قال تعالى : (في آية التطهير) : ((إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا)) (سورة الأحزاب / آية 33) .

يبين المرتضى أن ((هذه الآية تدل على عصمة أهل البيت المختصين بها عليهم السلام ، وعلى أن أقوالهم حجة)) وأنها ((تدل من بعد على إمامة أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام بضرب الترتيب))[89] .

وفي ذات المسألة (العصمة أو التنزيه) يعتقد المرتضى أن من قال بأن الأمة لا تجتمع على باطل ، يكون قد قال بـــ(عصمة الأمة) وبذلك يتم له ((الاستغناء عن الأئمة والحجج بعد الرسول صلى الله عليه وآله ، ...))[90] وتكون العصمة عندئذ قد رفضت لأشخاص معينين بمواصفات محددة ، بينما تم تعميمها على عموم أفراد الأمة .

-7-

من مؤهلات الإمامة : الأفضلية

كما تم توضيحه آنفا ، فأن الإمام هو الذي يرتضيه الله تعالى من خلال (النص النبوي) على الذي يخلفه ، وينص كل إمام – بالصفات المحددة – على الإمام الذي يليه . والإمام هو المتصف بصفات (الأعلمية) ، و (العصمة أو التنزيه) عن ارتكاب كل ما يرتضيه الله . وإذا كان الإمام بهذه الصفات ، كما يرى المرتضى ، فإنه لابد أن يكون الأفضل بين الرعية في زمان إمامته[91] .

ولذلك فإن ((من كان ناقص العلم والسياسة ، أو مفقود الشجاعة ، أو معروفا بالحدة والعجلة ، والبخل الشديد ، فليس الأفضل على الإطلاق ..))[92] .

ويخلص المرتضى إلى القول أن الإمام هو المتصف بمؤهل الأفضلية في كل الخلال المرتبطة بالإمامة[93] ، لقبح جعل المفضول رئيسا للفاضل ، ولكي تقبل الرعية بقوله ولا تنفر منه[94] .

-8-

كيفية المعرفة بالإمام

يعتقد المرتضى أن العقل هو دليل المعرفة بالإمام عموما ، وبصفاته المخصوصة[95] . أما معرفة أشخاص الأئمة ، وأن الإمام هو فلان دون غيره ، فيكون إثباته بأحد الطريقين الآتيين أو كلاهما[96] :

1. التواتر : وهو تواتر النص عليه ، بما يعني الشهرة الواسعة الموثقة بنقل خبر النص ، لعدم جواز الكذب على المتواترين فيما يتواترون به[97] .
2. قول الإمام بإمامته مع جواز ظهور المعجز (بأمر الله وقدرته) الذي يقطع على صدق الإمام بدعوى الإمامة[98] . وكما أن جواز ظهور المعجز يدل على صدق النبي، ووجوب التسليم لكل ما يدّعيه ويؤديه ، فإنه يجوز ظهور المعجز الداعم للإمام ، وتصديقه والتسليم لقوله[99].

وحول الترابط بين ظهور المعجزات لتدل على صدق النبوة أو الإمامة ، أو الفضل والصلاح والمقام (مما يسميه غالبية المسلمين : الكرامات) ، يبين المرتضى ، في مؤلف آخر ، أن ظهور المعجزات ((إنما يدل على صدق دعوى تطابقها ، فإن ادعى مدع نبوة بالمعجزة دلت على نبوته ، وإن ادعى إمامة فكذلك، وإن ادعى صلاحا وفضلا ومقاما فإنما يدل على صدقه في ذلك . فلابد من دعوى صريحة أو مستفادة بالجملة))[100] .

ويوضح السيد محمد باقر الصدر هذه المسألة بما يأتي :

إن قانون الهداية من الله تعالى قد يتوقف على إيجاد معجزة . والمعجزة هنا هي : تجميد بعض قوانين الطبيعة لصالح قانون الهداية . وهكذا يمكن تفسير رمي

عبدة الأصنام للنبي إبراهيم في النار ، إلا أن النار لم تكن حارقة له كما أخبر بذلك القرآن الكريم (في سورة الأنبياء / آيات/68-69) . إذ يمكن أن يعطل قانون الطبيعة لحساب قانون الهداية . وبهذا المعنى يكون حصول المعجز (بأمر الله) على أيدي الإمام ممكنا[101].

-9-

الفصل بين الإمامة والتمكن من السلطة الرسمية

يؤكد المرتضى أنه لابد من وجود إمام يرتضيه الله تعالى بالنص عليه ، ويأمر الناس بطاعته والانقياد له سواء تمت الاستجابة له من قبلهم أو لا[102].

ويوضح ذلك بأن منع الإمام من التمكن من الحكم في الدولة ، لا يمس بشرعية إمامته ، ويكون المانعون له من تسلم السلطة الرسمية هم المسؤولون عن ذلك. وكما أن النبي لا يجبر الناس على الاعتقاد بنبوته وتمكينه من أداء مهام النبوة ، فإن الإمام أيضا لا يكره الناس على تمكينه من السلطة والرضاء به[103].

أما (البيعة) فهي ليست المصدر لشرعية الإمام ، وإنما يكون الغرض منها (إذا ما تحققت) هو تقديم الولاء والنصرة والقيام بالدفاع عن سلطة الإمام[104].

وبكلمات أخرى ((فإن الإمام يبقى إماما بغض النظر عن تسلمه إدارة الحكم أو كونه خارج دفة السلطة الرسمية))[105] . وهكذا يظهر أن أعلام المدرسة الإمامية يفرقون بين الإمامة (سواء كان الإمام متوليا للحكم أم لا) ، والخلافة (كونها منصب معترف به رسميا)[106]. ويستندون في ذلك على ما يعتقدونه من مضمون عقائدي خاص للإمامة ، وكذلك على الحديث النبوي الشريف : ((الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا))[107] .. بمعنى : القيام بمهام الحكم أو القعود عنه بعدم تمكينهم منه .